

187  
**DEUTSCHE  
ZEITSCHRIFT  
FÜR  
PHILOSOPHIE**

1 - 4

5. Jahrgang 1957

**DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN  
BERLIN**

**SWETS & ZEITLINGER N.V.  
AMSTERDAM - 1969**

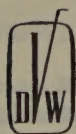




# DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1 - 4

5. Jahrgang 1957



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN  
BERLIN

SWETS & ZEITLINGER N.V.  
AMSTERDAM - 1969

Nachgedruckt mit Genehmigung des

VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin

Redaktionskollegium: Matthäus Klein (Chefredakteur)  
Alfred Kosing (stellv. Chefredakteur)  
Rudolf Herold, Johannes Heinz Horn, Hermann Ley, Georg Mende,  
Hermann Scheler, Wolfgang Schubardt, Klaus Zweiling

Redaktionssekretär: Günter Heyden

Redaktionsschluß: 5. März 1957

---

Redaktion: Berlin W 8, Niederwallstraße 39

Copyright 1956 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8, Niederwallstraße 39,  
Telephon 2001 51. Veröffentlicht unter der Lizenznummer 5231 des Amtes für Literatur und Verlagswesen  
der Deutschen Demokratischen Republik. Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr zum Preise von 3,— DM  
pro Heft. Alle Rechte vorbehalten.

*Bezugsmöglichkeiten:* Im Gebiet der DDR einschließlich des demokratischen Sektors von Groß-Berlin ist die Zeitschrift durch den Buchhandel oder über die Post, Abteilung Postzeitungsvertrieb, zu beziehen.

Im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik und der Westsektoren von Berlin ist die Zeitschrift durch den Buchhandel, die Deutsche Bundespost oder direkt über die Firma „Helios-Literatur-Vertriebs-GmbH“, Berlin-Borsigwalde, Eichborndamm 141—167, zu beziehen.

Im Ausland sind Bestellungen an den Buchhandel oder an die Firma „Deutscher Buch-Export und -Import GmbH“, Leipzig C 1, Leninstraße 16, zu richten.

Anfragen werden direkt an den VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8, Niederwallstr. 39, erbeten.

## INHALT

	Seite
<i>Leitartikel der Redaktion</i> , Über die neue Aufgabenstellung der Deutschen Zeitschrift für Philosophie	5
<i>Hermann Scheler</i> , Über das Verhältnis von Spontaneität und Bewußtheit	16
<i>C. I. Gulian</i> , Über den Sinn der Menschenkenntnis in der neuen Ethik	40
<i>Wolfgang Heise</i> , Zu einigen Grundfragen der marxistischen Ästhetik	50
<i>Robert Schulz</i> und <i>Johannes Heinz Horn</i> , Kritisches zum Fortschrittsbegriff Ernst Blochs	82

## DISKUSSION

Über philosophische Fragen der modernen Physik <i>Victor Stern</i>	91
Bemerkungen der Redaktion zum vorläufigen Abschluß der Diskussion	113

## BERICHTE

<i>W. S. Semjonow</i> , Soziologische Gesellschaften und Zeitschriften in den USA	115
---	-----

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Livio Sichirollo</i> und <i>Pasquale Salvucci</i> , Arturo Massolo: Einführung in die Kantische Analytik. Fichte und die Philosophie. Untersuchungen über die Hegelsche Logik und andere Essays. Der frühe Schelling	121
EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN	128



## INHALT

	Seite
<i>Götz Redlow</i> , Über Stellung und Rolle des dialektischen Materialismus im System der Wissenschaften	133
<i>Klaus Schrickel</i> , Über den pragmatistischen Freiheitsbegriff bei W. James, R. B. Perry, J. Dewey und S. Hook	144
<i>Gottfried Stiehler</i> , Ein Grundproblem der Kantschen Vernunftkritik	187
<i>Hans-Joachim Kelm</i> , Zur Frage der Parteilichkeit in der staatsphilosophischen Theorie Hegels	196
<i>Mathäus Klein</i> , Gedanken zu einigen theoretischen Problemen der marxistischen Ethik	216

## BERICHTE

<i>Erhard Albrecht</i> , Über die Lage der Philosophie in der Volksrepublik Bulgarien	225
---	-----

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Werner Pfoh</i> , Wilhelm Weitling: Garantien der Harmonie und Freiheit	235
<i>Edith Zenker</i> , Philosophische Studentexte des Akademie-Verlages	239

## BIBLIOGRAPHIE

246

## INHALT

Seite

<i>Hermann Scheler</i> , Über den Gegenstand des historischen Materialismus	261
<i>Wolfgang Eichhorn</i> , Über die Rolle und die Überwindung der Widersprüche der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in der DDR	283
<i>Olof Klohr</i> , Besonderheiten der Gesetze der Biologie	313
<i>Joachim Höppner</i> , Zu einigen irrigen Auffassungen des Übergangs von Hegel auf Marx	327
<i>Heinrich Schwartze</i> , Über die „Christliche und marxistische Ethik“ von Emil Fuchs	345

## BERICHTE

<i>Lei Peng</i> , Zu einigen Fragen der Geschichte der chinesischen Philosophie	353
---	-----

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Bernd Peter Schulz</i> , Konferenzprotokoll: Neues Leben — neue Menschen	357
<i>Otto Finger</i> , Bertrand Russell: Philosophie des Abendlandes	366
<i>Siegfried Langner</i> , Hans-Joachim Lieber: Wissen und Gesellschaft	373
<i>Hans Heinz Holz</i> , Fernand van Steenberghen: Aristotle in the West	380

## INHALT

<i>Hans Kölsch</i> , Fragen des Klassenkampfes in der Deutschen Demokratischen Republik	387
<i>Erhard Albrecht</i> , Der dialektische Materialismus und seine westlichen Kritiker	424
<i>Gerhard Harig</i> , Die neue Auffassung vom Wesen der Wissenschaft bei Francis Bacon	441
<i>Rugard Otto Gropp</i> , Über Hegels „Geschichte der Philosophie“	457
<i>Karl Schröter</i> , Die Tragweite und die Grenzen der axiomatischen Methode	476

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Horst Engelmann</i> , Hermann Scheler: Der Marxismus über den imperialistischen Krieg in unserer Epoche	489
<i>Wolfgang Heise</i> , Max Bense: Descartes und die Folgen	496
<i>Wilhelm R. Beyer</i> , Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts	501

BIBLIOGRAPHIE	505
---------------	-----



## Über die neue Aufgabenstellung der Deutschen Zeitschrift für Philosophie

Die Bildung des neuen Redaktionskollegiums, das mit Beginn dieses Jahres seine Arbeit aufgenommen hat und nunmehr an Stelle der früheren Herausgeber für Thematik, Gestaltung und Herausgabe der Zeitschrift verantwortlich zeichnet, bedeutet mehr als nur eine organisatorische und personelle Veränderung in der bisherigen Leitung der Zeitschrift. Sie hat darüber hinaus eine prinzipielle und programmatische Bedeutung, insofern nämlich, als ausnahmslos alle Mitglieder der neuen Redaktion sich verpflichtet wissen und gewillt sind, den *ursprünglichen und eigentlichen gesellschaftlichen Auftrag* der Deutschen Zeitschrift für Philosophie wirklich ernst zu nehmen und konsequent durchzuführen.

Die Deutsche Zeitschrift für Philosophie sollte ihrer *ursprünglichen Bestimmung* gemäß das Organ der philosophischen Forschung, Lehre und Diskussion in der Deutschen Demokratischen Republik sein. So wenigstens hieß es im „Vorwort“ der früheren Herausgeber zum ersten Heft des ersten Jahrgangs 1953. Dort ist des weiteren auch nachzulesen, daß die Deutsche Zeitschrift für Philosophie ihren *gesellschaftlichen Auftrag von den Massen der Arbeiter, werktätigen Bauern und Intellektuellen empfängt*, die für die Einheit und Unabhängigkeit eines friedliebenden, demokratischen Deutschland kämpfen und in einem Teil unseres Vaterlandes, des Geburtslandes von Karl Marx und Friedrich Engels, wegweisend für die ganze Nation die Grundlagen des Sozialismus errichten.

Die neue Redaktion hat dem nichts prinzipiell Neues hinzuzufügen. Sie bekennt sich vielmehr vollinhaltlich zu dieser programmatischen Erklärung und stellt sie ganz bewußt als für sie verbindliche Richtlinie an den Anfang ihrer Arbeit. Sie will damit von vornherein, klar und unmißverständlich für jeden, zum Ausdruck bringen, daß sie die Deutsche Zeitschrift für Philosophie nur und ausschließlich im Sinne dieses ihres ursprünglichen gesellschaftlichen Auftrags gestalten und fortführen wird und folglich niemandem mehr ihre Spalten zur Verfügung stellen kann, der sie in einem anderen als diesem Auftrag gebrauchen möchte.

Dies ausdrücklich zu erklären, erachtet die Redaktion nicht nur im Hinblick auf die künftige Gestaltung der Zeitschrift, sondern auch deswegen als notwendig, weil sie sich mit aller Entschiedenheit von den schädlichen Bestrebungen und Tendenzen distanziert, die es in der früheren Leitung der Zeitschrift von seiten ihres damaligen Chefredakteurs und Mitherausgebers Harich gegeben hat und die darauf abzielten, den eindeutig bestimmten gesellschaftlichen Auftrag der Zeitschrift zu verfälschen und zu negieren, die Zeitschrift in ein „neutrales“



Organ, in eine Art „philosophische Revue“ für ästhetisch und philosophisch interessierte Intellektuelle zu verwandeln und sie darüber hinaus für sehr zweifelhafte persönliche Ambitionen und direkt klassenfeindliche Zwecke zu mißbrauchen.

Zur Orientierung der Leser der Zeitschrift, besonders derjenigen, die in Unkenntnis der Dinge glaubten, sich für Harich als „einen der hervorragendsten marxistischen Intellektuellen der jungen Generation“, wie es in einer Zeitschrift polnischer Philosophen an die Redaktion der Zeitschrift heißt, verwenden zu müssen, sollen in diesem Zusammenhang noch einige weitere Ausführungen über die philosophische Konzeption und die Methoden Harichs gemacht werden. Wir halten diese Ausführungen vor allem aber deshalb für angebracht, weil der Fall Harich nicht für sich steht, sondern vielmehr als ein Glied in der Kette jener zahlreichen Versuche zu werten ist, die besonders nach dem XX. Parteitag der KPdSU, im Dienste und Auftrag der imperialistischen Reaktion, von den verschiedensten Seiten und Standpunkten her unternommen worden sind, um die marxistisch-leninistische Ideologie mit ihr feindlichem, bürgerlichem Gedanken- gut zu durchsetzen und damit die Arbeiterklasse ihrer mächtigsten und unentbehrlichsten Waffe und Richtschnur im Klassenkampf und beim Aufbau der sozialistischen Gesellschaft zu berauben. Die folgenden Ausführungen sollen darum auch zugleich als eine Lehre dienen, aus der alle marxistischen Philosophen und Gesellschaftswissenschaftler entsprechende Schlußfolgerungen für den weiteren Kampf an der philosophischen und ideologischen Front ziehen müssen.

Es ist in der „Erklärung der Redaktion“ im Doppelheft 5/6/IV/1956 schon ausgesprochen worden, daß Harich besonders seit dem Frühjahr 1956 immer offener und dreister mit seinen antimarxistischen, revisionistischen Auffassungen hervorgetreten ist. In seiner maßlosen, ihn als Philosophen und Menschen nicht eben sonderlich empfehlenden Eitelkeit und Prinzipienlosigkeit hielt sich Harich für berufen, die marxistische Philosophie an Haupt und Gliedern zu „erneuern“ und für jedermann „attraktiv“ zu machen. Unter dem Deckmantel des Kampfes gegen Dogmatismus, Schematismus und Personenkult versuchte Harich im Sommer 1956 in einer größeren Arbeit, verfaßt in Thesenform, zu „beweisen“, daß der dialektische Materialismus „veraltet“ sei und einer „Neubegründung“ bedürfe. Die Veröffentlichung dieser Arbeit, die den bezeichnenden Untertitel: „Vademekum für Schematiker und Dogmatiker“ trägt und die Harich in drei Fortsetzungen in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie erscheinen lassen wollte, wurde wegen ihrer antimarxistischen Grundkonzeption und der anti-sowjetischen Tendenz verschiedener Thesen von den Mitgliedern der Redaktion verhindert. Aus der genannten Arbeit, aber auch aus zahlreichen Äußerungen, die Harich in Gesprächen und Diskussionen machte, geht hervor, daß er das Ziel verfolgte, die marxistische Philosophie von ihrer proletarischen Klassengrundlage, ihrer revolutionären Bestimmung und Zielsetzung loszulösen, sie durch „neue Prinzipien“, die er der alten bürgerlichen Philosophie und Anthropologie entlehnt hatte, zu „bereichern“ und zu „verbessern“, die marxistische Philosophie als eben auch eine philosophische Richtung *neben* die verschiedenen Richtungen der bürgerlichen Philosophie zu stellen, sie mit dieser gleichsam „konkurrenzfähig“ und somit auch „salonfähig“ zu machen. Harich vertrat die antimarxistische Konzeption, daß eine friedliche Koexistenz auf ideologischem Gebiet durchaus möglich und im Interesse der marxistischen Philosophie selbst

sogar gut und notwendig sei. Er meinte, die marxistische Philosophie bedürfe zu ihrer weiteren Entwicklung der Aussagen und Fragestellungen der bürgerlichen idealistischen Philosophie, ja sie könne ihre eigenen Wahrheitserkenntnisse am besten erproben, vertiefen und weiterbilden, wenn sie mit der bürgerlichen Philosophie „ins Gespräch“ komme und diese als gleichwertigen Diskussionspartner anerkenne. Damit die bürgerliche und die marxistische Philosophie ungehindert und frei in „geistigen Wettstreit“ und „Meinungsaustausch“ miteinander treten könnten, sollten, wie Harich sich äußerte, an den Universitäten und Hochschulen der Deutschen Demokratischen Republik die verschiedenen Richtungen der bürgerlichen Philosophie wieder zugelassen und als gleichberechtigt neben die marxistische Philosophie gestellt werden. Man sieht, der Liberalismus Harichs auf philosophischem Gebiet harmoniert vollständig mit seinen, durch anderweitige Veröffentlichungen bekannt gewordenen, konterrevolutionären Bestrebungen auf dem Gebiet des Politischen und Ökonomischen.

Als Harich erkennen mußte, daß er mit seinen antimarxistischen und antisowjetischen Konzeptionen in der Redaktion der Zeitschrift nicht durchkam, versuchte er zunächst, die Redaktionsmitglieder durch Intrige und Diffamierung gegeneinander auszuspielen, dann, als er damit keinen Erfolg erzielen konnte, die Redaktion von der Mitarbeit an der Zeitschrift überhaupt auszuschalten und die Zeitschrift für sich allein und seine persönlichen Ambitionen zu usurpieren. Zu diesem Zweck hatte Harich bereits im Juni 1956 hinter dem Rücken der Redaktion, und ohne diese je späterhin davon zu informieren, mit dem Deutschen Verlag der Wissenschaften einen Vertrag abgeschlossen, durch den alle Kompetenzen hinsichtlich Thematik, Gestaltung und Herausgabe der Zeitschrift ausschließlich auf die Herausgeber, vertreten allein durch die Person Harichs (!), vereinigt werden sollten, der Redaktion hingegen als dem eigentlich *arbeitenden* Kollektiv überhaupt keine Rechte zuerkannt wurden. Unter dieser Voraussetzung hoffte Harich, die Mitglieder der Redaktion, zumindest hinsichtlich seiner eigenen Pläne und Absichten, übergehen und die Deutsche Zeitschrift für Philosophie für die Propagierung seiner antimarxistischen Gedanken und Zwecke mißbrauchen zu können. So versuchte er z. B., den von der Gesamtreaktion, also auch von Harich selbst, bestätigten Plan des Heftes 4/1956 gleichsam in letzter Minute, während das Heft schon in Satz war, völlig eigenmächtig zu verändern, indem er den für dieses Heft angenommenen Beitrag von Hermann Ley zur Logikdiskussion herausnahm und statt dessen seine eigenen giftigen Thesen, die besonders gegen den sogenannten „Stalinismus“ und die Sowjetphilosophie gerichtet waren, unterzubringen suchte. Konnte dieses unsaubere Unternehmen Harichs durch den entschiedenen Protest einiger Redaktionsmitglieder noch im letzten Moment vereitelt werden, so ging Harich schon beim nächsten Heft ganz offensichtlich dazu über, die Mitglieder der Redaktion, wiederum hinsichtlich seines eigenen Beitrages, einfach zu hintergehen und auszuschalten.

Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen oder auf die zahlreichen Auseinandersetzungen und Diskussionen, die mit Harich wegen seiner antimarxistischen Auffassungen und wegen seines Verhaltens seit Jahr und Tag geführt worden sind. Es geht uns hier nicht, wie schon einleitend betont, um den „Fall Harich“ als solchen. Harich ist uns ein „Typus“ oder genauer *einer* von jenen Typen, die in jüngster Vergangenheit nicht bloß in der Deutschen Demokratischen Republik besonders laut und aufdringlich in Erscheinung getreten



sind. Als Philosophen, als *marxistische* Philosophen, hat uns nicht nur die philosophische, sondern auch politische Seite dieses Typs zu interessieren, und sei es auch nur als Negatives und im Sinne der Kritik — uns selbst gegenüber.

Die marxistischen Philosophen der Deutschen Demokratischen Republik wußten aus zahlreichen Äußerungen Harichs, und dies seit langer Zeit, daß er immer wieder mit Grundwahrheiten der marxistischen Weltanschauung in Konflikt geriet und zwischen Materialismus und Idealismus zu „vermitteln“ suchte; aber zu einer Verallgemeinerung, die uns die wahre *politische Qualität* seiner zahlreichen antimarxistischen Äußerungen und seiner „vermittlungssüchtigen Quacksalberei“ verdeutlicht hätte, sind wir nicht gekommen, bzw. sofern wir dazu kamen, blieb sie nur theoretisch, ohne wirkliche, praktische Konsequenzen. Wir wußten ebenfalls seit langem, daß Harich als Chefredakteur der Deutschen Zeitschrift für Philosophie nicht ehrlich gewillt war, deren gesellschaftlichen Auftrag kompromißlos anzuerkennen und konsequent durchzuführen. Harich versuchte von Anfang an, wie bereits auf der philosophischen Konferenz in Babelsberg im Sommer 1954 bekannt wurde, die Veröffentlichung von Manuskripten zu verhindern, die nicht in seine Konzeption paßten; und er versuchte dies auch noch späterhin — trotz Kritik und „Selbstkritik“, sofern er nur die Redaktion hintergehen konnte. In seiner krankhaften Eitelkeit, seiner ständigen Angst und Sorge um sein persönliches „Prestige“ — Eigenschaften, die zweifellos nicht in der Arbeiterklasse und auch nicht aus der marxistischen Philosophie geboren werden — hat sich Harich immer wieder dagegen gesträubt, daß der von ihm persönlich auserwählte und bevorzugte Kreis der Mitarbeiter der Zeitschrift durchbrochen und durch neue, jüngere, noch weniger bekannte marxistische Autoren erweitert und im Interesse der Sache selbst mehr und mehr auch abgelöst wurde. Harich wollte den Eindruck erwecken, und er sprach sich auch offen dahingehend aus, daß es in der Deutschen Demokratischen Republik keine oder doch nur sehr wenige marxistische Philosophen gäbe, „die schreiben könnten“, daß er folglich gezwungen sei, immer wieder zu Arbeiten von Lukacs oder Bloch zu greifen, um das Erscheinen der einzelnen Hefte der Zeitschrift zu gewährleisten. In Wirklichkeit aber waren bei Harich, wie erst jetzt, nach seiner Verhaftung, festgestellt werden konnte, für die Zeitschrift zahlreiche Manuskripte eingegangen, von deren Existenz und Inhalt die Mitglieder der Redaktion überhaupt keine Kenntnis erhalten hatten. Und wie sich aus bisherigen Zuschriften an die neue Redaktion und aus mündlichen Anfragen ergibt, existieren mehrere Manuskripte, die an Harich übergeben oder ihm persönlich zugeschiedt wurden, aber bis jetzt leider noch nicht aufgefunden werden konnten. Daß dies alles in unserer Mitte, in der Mitte marxistischer Philosophen, geschehen konnte, muß uns sehr ernst zu denken geben.

Die angeführten Tatsachen hätten uns bei der nötigen politischen und ideologischen Wachsamkeit zu der klaren politischen Erkenntnis führen müssen, daß Harich nicht wirklich die Sache der Arbeiterklasse und des Sozialismus, sondern nur seine eigene, und das heißt eine der Arbeiterklasse, dem Marxismus und Sozialismus fremde und feindliche Sache gewollt und verfolgt hat. Wir würden es uns deshalb zu bequem machen, wollten wir die Gründe und Ursachen dafür, daß die Deutsche Zeitschrift für Philosophie ihrer eigentlichen Aufgabenstellung nicht oder nur teilweise gerecht geworden ist, allein in den konterrevolutionären Bestrebungen und Methoden Harichs erblicken. Hier sind alle

marxistischen Philosophen in der Deutschen Demokratischen Republik angesprochen, und besonders diejenigen, die Harich näher kannten und mit ihm unmittelbar zu tun hatten. Wohl gab es mit Harich, wie schon betont, sehr zahlreiche, oft auch sehr harte Diskussionen und Auseinandersetzungen, aber sie hatten fast durchgängig den ernststen Mangel, daß sie wesentlich nur auf der Ebene des Philosophischen und nicht auch des Politischen geführt worden sind; es dünkte uns als zu „unphilosophisch“, die falschen antimarxistischen philosophischen Auffassungen Harichs auch einmal auf ihren sozialen und politischen Kern, auf ihre praktische Konsequenz hin zu untersuchen und einzuschätzen. Es war falsch, daß wir die Auseinandersetzung mit Harich nur im kleinen Kreis der Philosophen und nicht auch öffentlich geführt haben. Wir hätten die revisionistischen Auffassungen Harichs vor aller Öffentlichkeit bekämpfen und ihn auf diese Weise zu klarer und eindeutiger Stellungnahme zwingen sollen. Dies alles taten wir nicht, obwohl uns gerade hierzu die marxistische Philosophie, zu der wir uns doch nicht bloß in Worten bekennen wollen, verpflichtet und anleitet. Freilich haben wir es schon immer gelehrt und werden es auch weiterhin tun, daß die marxistische Philosophie parteilich, kämpferisch, revolutionär ist. Dies alles ist uns theoretisch recht gut bekannt. Aber darüber, was diese besonderen Qualitäten der marxistischen Philosophie für jeden, der sich zu ihr bekennt, praktisch bedeuten, was uns damit in der gegenwärtigen Epoche, da die imperialistische Bourgeoisie alle Anstrengungen macht und alle ihr zu Gebote stehenden Methoden aufwendet, um das sozialistische Weltlager zu spalten und den siegreichen Vormarsch des Sozialismus zu hindern, praktisch abgefordert wird, darüber haben wir noch lange nicht tief genug nachgedacht. Die praktischen Erfahrungen mit Harich — und sie sollte sich jeder marxistische Philosoph und Gesellschaftswissenschaftler zu eigen machen — haben uns darüber belehrt, wie wichtig und notwendig es ist, gerade *diese Seite* der marxistischen Philosophie, ihre praktische, parteiliche, kämpferische, revolutionäre Seite voll zu verstehen und richtig anzuwenden.

Heute verstehen wir schon besser als vor den Ereignissen in Ägypten und Ungarn, was es bedeutet, wenn in den Ländern des Sozialismus Philosophen oder Schriftsteller sich dazu hergeben, das friedliche Miteinander diametral entgegengesetzter, antagonistischer Ideologien zu propagieren, wenn sie nach Hegelscher Art „vermitteln“, und das heißt versöhnen wollen, was schlechterdings nicht versöhnt werden kann. Heute begreifen wir klarer, wo sie in Wirklichkeit hinstreben, wenn sie die Grundlagen der marxistischen Weltanschauung „erneuern“, revidieren, „bereichern“ wollen und einen „menschlichen“ Sozialismus fordern, oder wenn sie das gesellschaftswissenschaftliche Grundstudium abschaffen wollen und unseren wissenschaftlichen Nachwuchs diskreditieren. Darum wenden wir uns entschieden gegen alle Versuche des philosophischen Revisionismus, die marxistische Weltanschauung durch eine utopistische Hoffnungsphilosophie, durch positivistische Gedankengänge oder wie sonst auch immer zu verfälschen. Wer die Grundlagen der marxistisch-leninistischen Weltanschauung oder auch der marxistischen Staatstheorie und politischen Ökonomie angreift, der greift, ob er das will oder nicht, die Arbeiterklasse an, ihren Staat, ihre sozialistischen Errungenschaften, den Frieden, den Fortschritt. Die Philosophie ist niemals in ihrer Geschichte eine „reine Geisteswissenschaft“, eine völlig interessenfreie, neutrale, nur denkende Betrachtung der Welt gewesen. Das ist



zwar oft genug schon behauptet worden und wird auch noch heute behauptet — von jenen vor allem, die dazu viele Gründe haben, politische, ökonomische, soziale, die also aus ganz anderen als „rein“ philosophischen Gründen daran interessiert sind, die „Neutralität“, die „Überparteilichkeit“ und „Interessenfreiheit“ ihrer reaktionären Klassenphilosophie vorzutauschen.

Der marxistischen Philosophie ist solche Lüge wie jede Lüge wesensfremd. Sie bekennt offen und frei, daß sie die Philosophie und Weltanschauung der Arbeiterklasse, der revolutionärsten Klasse in der Geschichte, und aller fortschrittlichen Menschheit ist. Darin gründet gerade ihre besondere Qualität, ihre wissenschaftliche Überlegenheit über alle bisherige Philosophie und ihre unbezwingbare weltverändernde Kraft, daß sie von Anfang an mit der Klasse verbunden ist, die geschichtlich dazu bestimmt ist, in einem unversöhnlichen, revolutionären Klassenkampf die Ordnung des Kapitalismus und damit die ganze, jahrtausendalte Welt der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen zu überwinden und die neue Ordnung der Menschheit, den Sozialismus-Kommunismus, zu begründen und aufzubauen. Keiner anderen sozialen Klasse waren je so gewaltige und so erhabene geschichtliche Aufgaben gestellt, wie sie die Arbeiterklasse zu bewältigen hat, und keine andere Klasse bedurfte zur Lösung ihrer geschichtlichen Aufgaben so sehr der einheitlichen Zusammenfassung ihrer Kräfte und der einheitlichen Führung ihres Kampfes, wie sie die Arbeiterklasse benötigt. Keine andere Klasse brauchte deshalb auch eine so einheitliche und in sich geschlossene wissenschaftliche Weltanschauung, wie sie die Arbeiterklasse unbedingt haben muß, wenn sie ihre geschichtliche Bestimmung erfüllen und ihre sozialistischen Ziele erreichen will.

Gewiß, das alles sind uns „altbekannte“ Wahrheiten, aber als solche werden sie nur allzuleicht auch mißachtet oder „vergessen“, was sich besonders dann als nachteilig auswirkt, wenn wir sie nicht mehr bloß für die Theorie, für die Lehre, sondern für den *praktischen* politischen und ideologischen Kampf selbst gegenwärtig und wirkungsvoll bei uns haben sollten. Daß wir uns heute wieder stärker und sehr bewußt auf diese altbekannten Grundwahrheiten und ihre tiefe Bedeutung besinnen, hat seinen Grund in den sehr einprägsamen praktischen Erfahrungen und Erlebnissen, die uns durch die Ereignisse der letzten Zeit vermittelt worden sind. Insofern hat uns der Klassengegner mit seinen verbrecherischen Machenschaften, gleich wo und in welcher Form er sie gestartet hat, eine wertvolle Lehre erteilt. Uns ist der antagonistische Grundgegensatz unserer Epoche, der Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus, und demgemäß auch zwischen Krieg und Frieden, Reaktion und Fortschritt, zwischen bürgerlicher und sozialistischer Ideologie wieder klarer und mahnender zu Bewußtsein gekommen.

Damit aber ist uns zugleich auch wieder deutlicher geworden, wie wichtig und notwendig es ist, darüber zu wachen, daß die durch den ganzen Gang der Geschichte, durch die massenhaften Erfahrungen des Klassenkampfes und die Ergebnisse der Wissenschaft als richtig bestätigten Grundprinzipien der marxistischen Weltanschauung nicht angetastet und — von wem auch immer — verfälscht werden. Die klare und eindeutige Parteinahme für die Sache der revolutionären Arbeiterklasse und des Sozialismus sowie die marxistisch-leninistische Weltanschauung und Wissenschaft ist die *conditio sine qua non*, die unerläßliche Grundvoraussetzung dafür, daß wir an die Lösung *aller* neuen Probleme und



Aufgaben, die uns heute gestellt sind, richtig herangehen und hierbei auch zu richtigen Erkenntnissen und Schlußfolgerungen gelangen werden. Diesen hier skizzierten klassenmäßigen und theoretischen Standpunkt wird auch die Deutsche Zeitschrift für Philosophie beziehen müssen, wenn sie den ihr gestellten gesellschaftlichen Auftrag richtig verstehen und konsequent durchführen will. Daß sich die neue Redaktion einheitlich und geschlossen zu diesem Standpunkt bekennt und demgemäß die Zeitschrift zu gestalten gedenkt, sei hier nochmals ganz ausdrücklich festgestellt.

Es ist uns bekannt, daß dieses Vorhaben der Redaktion bei einigen philosophisch Interessierten Mißfallen hervorgerufen hat. Sie „befürchten“, daß bei einer so „einseitigen“ Orientierung das „internationale Ansehen“ der Zeitschrift nicht ganz gewährleistet sein möchte. Dem sei entgegengehalten, daß die Deutsche Zeitschrift für Philosophie nicht irgendwo und irgendwann erscheint, sondern in der Deutschen Demokratischen Republik, wo heute und morgen, wegweisend für die ganze deutsche Nation, unter der Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei der Sozialismus aufgebaut und ein konsequenter Kampf gegen Imperialismus und Militarismus, für die demokratische Wiedervereinigung Deutschlands und den Frieden der Völker geführt wird. Demzufolge kann das Ansehen der Zeitschrift nur dann ein echtes sein bzw. überhaupt erst werden, wenn sie es versteht, unseren ureigensten Problemen und Aufgaben in der Deutschen Demokratischen Republik auf den Grund zu gehen und, gleichsam von der Wurzel her, Wege zu ihrer theoretischen und praktischen Bewältigung aufzuzeigen. Nur Anhänger eines bornierten kleinbürgerlichen personalistischen Denkens können der Meinung sein, daß das Ansehen der Deutschen Zeitschrift für Philosophie von den mehr oder weniger bekannten Namen ihrer Mitarbeiter oder Herausgeber abhängig sei. Demgegenüber vertritt die Redaktion die Auffassung, daß Autorität und Bedeutung der Zeitschrift entscheidend davon abhängig sein werden, wie sie es versteht, durch ihre weitere Arbeit zur Klärung unserer mannigfachen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Probleme beizutragen und damit an der Bildung und Entwicklung eines solchen gesellschaftlichen Bewußtseins mitzuwirken, das den historischen Notwendigkeiten, den Aufgaben und Perspektiven unserer Epoche entspricht und das in dieser Qualität, d. h. in seiner sozialistischen Qualität, in den Menschen, die es ergreift bzw. die es ergreifen, die Kräfte und Fähigkeiten bewirkt, die sie benötigen, um die schweren und komplizierten, aber auch großartigen und begeistrenden Aufgaben unserer Epoche zu meistern.

Zu allen Zeiten in der Geschichte der Gesellschaft und des Denkens sahen die fortschrittlichen Philosophen ihre wichtigste Aufgabe darin, das Bewußtsein ihrer Zeit auf die Höhe des Begriffes zu bringen, das heißt, materialistisch verstanden, in jene philosophische Formen zu bringen, in denen sich am klarsten und konzentriertesten das gesellschaftliche Sein und Tun der Menschen, ihre gesellschaftliche Praxis, zusammenfaßt und widerspiegelt. Auch heute kann die Aufgabe der fortschrittlichen Philosophen im Grunde keine andere sein, als das Bewußtsein der Menschen unserer Zeit auf die Höhe ihrer geschichtlichen Aufgaben und ihres praktischen Kampfes um die Lösung dieser Aufgaben zu heben. Es kommt darauf an, den Menschen zum klaren Bewußtsein dessen zu verhelfen, was objektiv und tatsächlich heute in der Welt vor sich geht, welches die Gesetzmäßigkeiten, die Widersprüche und Zusammenhänge sind, die dem gesellschaftlichen

und individuellen Wollen und Handeln der Menschen zugrunde liegen, und was die Menschen auf Grund der historischen Notwendigkeiten und der je konkret gegebenen Möglichkeiten zu tun verpflichtet sind.

Überall in der Welt können wir heute beobachten, wie die Massen der Völker gegen eine historisch überlebte Welt, gegen die Welt der imperialistischen Ausbeutung und Unterdrückung den Kampf führen und um die Gestaltung einer neuen, höheren, besseren Gesellschaftsordnung ringen. Die einzelnen Länder und Völker führen diesen Kampf auf sehr unterschiedlichen Stufen der geschichtlichen, sozialen und geistigen Entwicklung, unter sehr konkreten historischen und nationalen Bedingungen, mit jeweils sehr verschiedenen und widersprüchlichen Aufgaben, Interessen und Zielen. Und doch ist es ein und derselbe Grundwiderspruch unserer Epoche, der Widerspruch nämlich zwischen Kapitalismus und Sozialismus, zwischen dem kapitalistischen und dem sozialistischen Welt-system, der in den Kämpfen der Menschen und Völker in dieser oder jener konkreten Form und mit diesen oder jenen konkreten Zielen in Erscheinung tritt, sich auswirkt und einer Lösung entgegendrängt.

In diesem gewaltigen, weltumspannenden Klassenkampf zwischen den Kräften des Imperialismus und des Sozialismus, den Kräften des Krieges und des Friedens, der Reaktion und des sozialen Fortschritts nimmt die Deutsche Demokratische Republik eine in ganz besonderer Weise ausgezeichnete Stellung ein. Die Deutsche Demokratische Republik ist die am weitesten nach Westen vorgeschobene Position des sozialistischen Weltsystems. *Allein* schon aus dieser Lage heraus erwachsen ihr so schwerwiegende und weitreichende Aufgaben und Verpflichtungen, wie sie niemals früher einem anderen Staat in der deutschen Geschichte auferlegt waren. In Deutschland stehen sich heute in Gestalt der volksdemokratischen Ordnung der Deutschen Demokratischen Republik und der imperialistischen Ordnung der westdeutschen Bundesrepublik die beiden Weltsysteme unmittelbar gegenüber. Deutschland ist somit zu einem Brennpunkt der entscheidenden Gegensätze und Auseinandersetzungen der internationalen Politik geworden. In zugespitzter Form ausgedrückt bedeutet dies, daß sich in Deutschland die Frage über Krieg oder Frieden in Europa und damit über das künftige Schicksal nicht nur des deutschen Volkes selbst, sondern aller Völker Europas entscheiden wird.

Das 30. Plenum des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands hat sehr klar und deutlich die ernsten und noch wachsenden Gefahren aufgezeigt, von denen heute wieder die Völker Europas durch die Herrschaft des deutschen Imperialismus und Militarismus in Westdeutschland bedroht sind. „In Europa“, so erklärte Walter Ulbricht u. a., „wird der Frieden bedroht durch den deutschen Imperialismus. Die Herrschaft des Monopolkapitals in Westdeutschland und der Aufbau seiner Wehrmacht als ein Teil der militärischen Kräfte der NATO sind verbunden mit der Revanchepropaganda und mit der reaktionären Hetze gegen die Deutsche Demokratische Republik, gegen die Sowjetunion und gegen die volksdemokratischen Länder. Die planmäßigen Bestrebungen der NATO und der Bonner Regierungsorgane auf systematische Unterminierung volksdemokratischer Länder mit dem Ziele der Organisierung von Militärputschen und anderen Konflikten bedeuten eine ernste Gefährdung des friedlichen Lebens der europäischen Völker. Die Ausrüstung der deutschen NATO-Truppen mit Atomwaffen und die Übernahme des Kommandos der Landtruppen der NATO durch deutsche Hitlergenerale zeigen, daß die Hauptgefahr für



das deutsche Volk und die Völker Europas die Herrschaft des Monopolkapitals und der Militaristen in Westdeutschland ist.“ Man muß sich des ganzen Ernstes dieser drohenden Kriegsgefahr bewußt sein, um die Größe der Verantwortung und Verpflichtung zu begreifen, die heute die deutsche Arbeiterklasse und im besonderen der Staat der Arbeiter und Bauern in der Deutschen Demokratischen Republik vor dem gesamten deutschen Volk und den Völkern Europas zu tragen und zu erfüllen haben. Die Tatsache, daß der Imperialismus kraft immanenter Gesetze zum Kriege treibt, kann für uns nicht bedeuten, daß die Menschen dem Wirken dieser Gesetze machtlos und „schicksalhaft“ ausgeliefert wären. Der Marxismus ist ein Feind des Fatalismus und jeder Fetischisierung der Gesetze. Er ruft vielmehr auf und weist den Weg zur Mobilisierung und Organisation der Kräfte der Volksmassen, um den Krieg zu verhindern und den Frieden zu sichern.

In Übereinstimmung damit hat das 30. Plenum des Zentralkomitees der SED erneut begründet und nachgewiesen, daß es der vereinigten Kraft der deutschen Arbeiterklasse und aller patriotischen Kräfte des deutschen Volkes möglich sein wird, die Macht der Imperialisten in Westdeutschland zu brechen, die Wiedervereinigung in Deutschland herbeizuführen und nach dem Beispiel der Deutschen Demokratischen Republik das ganze Deutschland auf den Weg der Demokratie und des sozialen Fortschritts zu führen. Dank der Existenz und inneren Festigkeit der Deutschen Demokratischen Republik, die ein unlöslicher, organischer Bestandteil des sozialistischen Weltlagers ist, und in ihrem Kampf gegen den Imperialismus und Militarismus in Westdeutschland, für die friedliche Wiedervereinigung Deutschlands und den sozialen Fortschritt von der ganzen gewaltigen Kraft des sozialistischen Lagers unterstützt und getragen wird, ist der deutschen Arbeiterklasse auch in Westdeutschland die reale Möglichkeit gegeben, ihren nationalen und sozialen Befreiungskampf zum Siege zu führen. Mit Recht hat die 30. Tagung des Zentralkomitees der SED hervorgehoben, daß der Kampf für den Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik und für die weitere Festigung der Arbeiter-und-Bauern-Macht die zuverlässigste Gewähr und Voraussetzung dafür ist, daß der gemeinsame revolutionäre Kampf der Arbeiterklasse in Ost- und Westdeutschland für ein friedliches und demokratisches Gesamtdeutschland von Erfolg gekrönt sein wird. Daher kommt heute für uns alles darauf an, den sozialistischen Staat der Deutschen Demokratischen Republik, der das Hauptinstrument beim Aufbau des Sozialismus und zugleich ein festes Bollwerk im Kampfe für ein friedliebendes, demokratisches Deutschland ist, weiter zu festigen und hierbei alles auszuräumen, was der Erreichung dieses Zieles, sei es in unserer gesellschaftlichen Praxis oder auch in den Köpfen der Menschen, hemmend im Wege steht.

Damit ist aber auch die neue Aufgabe der Deutschen Zeitschrift für Philosophie grundsätzlich bestimmt und festgelegt. Sie stellt sich ganz bewußt und eindeutig in den Dienst des Kampfes für den sozialistischen Aufbau, für die Festigung der Arbeiter-und-Bauern-Macht in der Deutschen Demokratischen Republik und damit zugleich auch für die Wiedervereinigung Deutschlands auf friedlicher und demokratischer Grundlage. Indem sie dies tut und die wichtigsten Probleme und Aufgaben, die sich für die Philosophie aus der außerordentlichen Vielseitigkeit, aus den Notwendigkeiten und Bedürfnissen dieses Kampfes ergeben, zur Behandlung aufgreift, wird sie ihre bisherige Isolierung vom prak-

tischen Leben überwinden und das von ihr erwartete klare Wort im ideologischen Klassenkampf der Gegenwart, in der sozialistischen Umerziehung der Bevölkerung, in der Entfaltung eines echten philosophischen Meinungsstreites, aber auch in der Beeinflussung der philosophischen Forschung und Lehre in der Deutschen Demokratischen Republik mitsprechen. Die Behandlung der Probleme der marxistischen Philosophie in Verbindung mit den Aufgaben unseres gesellschaftlichen Lebens wird zugleich auch der beste Weg sein zur Überwindung des Dogmatismus und zur Ausarbeitung zahlreicher Fragen, die in unserer bisherigen philosophischen Arbeit vernachlässigt worden sind.

Mit vollem Recht ist auf dem 30. Plenum des Zentralkomitees der SED kritisiert worden, daß es die Deutsche Zeitschrift für Philosophie bisher nicht vermocht hat, den ihr gestellten gesellschaftlichen Auftrag und die ihr zukommende Rolle in der ideologischen Auseinandersetzung der Gegenwart erfolgreich zu erfüllen. Um die bisherigen Mängel zu überwinden, sollen sowohl hinsichtlich der Thematik wie auch der Gestaltung der Zeitschrift bestimmte Veränderungen vorgenommen werden. Für die Thematik werden künftig in viel stärkerem Maße, als dies in der Vergangenheit der Fall war, die tatsächlich aktuellen Probleme des gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und philosophischen Lebens in der Deutschen Demokratischen Republik sowie die Bedürfnisse und Aufgaben des ideologischen Kampfes der Gegenwart Berücksichtigung finden. Die Zeitschrift will in Zukunft nicht mehr bloß die geistigen Interessen und Bedürfnisse eines relativ kleinen Kreises philosophisch interessierter Intellektueller befriedigen, sondern soll vor allem dem großen Kreis der Dozenten, Lehrer, Propagandisten, die an den verschiedensten Hoch- und Fachschulen, in den Schulen der Parteien und Massenorganisationen, in der Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse usw. auf philosophischem Gebiet tätig sind, Hilfe und Anregung geben. Zu diesem Zwecke werden in den künftigen Heften der Zeitschrift die Probleme der marxistisch-leninistischen Weltanschauung, des dialektischen und historischen Materialismus, und insbesondere auch die Fragen der sozialistischen Moral und Ethik, einen viel breiteren Raum einnehmen als bisher. Neben der positiven Behandlung dieser Probleme soll zugleich auch in verstärktem Maße eine *sehr konkrete* Auseinandersetzung mit den verschiedensten Auffassungen und Richtungen der bürgerlichen Philosophie in Westdeutschland und ihren Vertretern bzw. Einflüssen in der Deutschen Demokratischen Republik geführt werden. Natürlich werden auch *nach wie vor* die philosophischen Probleme der modernen Naturwissenschaft, Fragen der Geschichte der Philosophie und der Ästhetik in der Zeitschrift behandelt werden.

Die Gestaltung der Zeitschrift wird sich insofern ändern, als die weithin unorganisierten, sich über Jahre hinschleppenden Diskussionen über die Hegelsche Philosophie, über Logik und Physik zum Abschluß gebracht werden und der hierdurch freiwerdende Raum für Beiträge, die entsprechend dem Programme und der Aufgabenstellung der Zeitschrift geliefert werden, zur Verfügung stehen soll. Das soll keineswegs bedeuten, daß die neue Redaktion mit den Diskussionen in der Zeitschrift überhaupt abbrechen will; sie stellt vielmehr grundsätzlich jeden Beitrag zur Diskussion und zur Kritik, behält sich aber vor, die Diskussionen wirklich zu lenken und zu organisieren, entsprechend den Bedürfnissen und Notwendigkeiten, denen die ganze Arbeit der Redaktion und der Zeitschrift untergeordnet ist.



Die bisherigen Rubriken für Berichte, Referate und Besprechungen werden auch weiterhin beibehalten. Neu wird hinzukommen eine Rubrik für bibliographische Angaben über die wichtigsten philosophischen Neuerscheinungen und, sobald sich das Bedürfnis hierfür geltend macht, eine Rubrik für Anfragen der Leser und Antworten der Redaktion bzw. der Autoren.

Damit die Redaktion ihre Aufgabe erfüllen kann und damit die Zeitschrift selbst ein möglichst getreues Spiegelbild des philosophischen Lebens in der Deutschen Demokratischen Republik vermittelt, ist es notwendig, den Kreis der Mitarbeiter der Zeitschrift bedeutend zu erweitern und vor allem auch jüngere Autoren heranzuziehen. Die Redaktion wird jeden Philosophen und Gesellschaftswissenschaftler, der bereit ist, mit seinem Wissen und Können oder auch durch sachliche Kritik und Anregung an der Erfüllung des gesellschaftlichen Auftrags der Zeitschrift mitzuwirken, gerne und dankbar als Mitarbeiter willkommen heißen.

# Über das Verhältnis von Spontaneität und Bewußtheit

Von HERMANN SCHELER (Berlin) \*

Im Sozialismus vollzieht sich die gesellschaftliche Entwicklung als bewußter, planmäßiger Prozeß. Daher hängen die Reibungslosigkeit und das Tempo der sozialistischen Entwicklung entscheidend davon ab, wie gründlich und allseitig die Leitungsorgane der sozialistischen Gesellschaft, d. h. vor allem die Organe des sozialistischen Staates, die objektiven Entwicklungsgesetze erkennen, sich auf sie stützen und Leitungsmethoden auszuarbeiten verstehen, die den Erfordernissen der objektiven Entwicklungsprozesse gerecht werden. Es ist daher zu begrüßen, wenn die sozialistischen Wirtschaftswissenschaftler durch die Analyse unserer ökonomischen Entwicklung und der Praxis unserer Wirtschaftsführung Mängel und Unvollkommenheiten in den Methoden und Formen der planmäßigen und bewußten Leitung der Volkswirtschaft aufdecken helfen, um jedes Zurückbleiben unserer ökonomischen Entwicklung hinter den gegebenen objektiven Möglichkeiten zu verhindern. Diesem Zweck soll auch der Artikel „Zu Grundproblemen der politischen Ökonomie des Sozialismus in der Übergangsperiode“ von Dr. Arne Benary dienen. Benary kommt in seinem Artikel zu dem Resultat, daß die von uns in den vergangenen Jahren angewandten Methoden der Wirtschaftsführung nicht vollständig der Einheit von Wachstum der schöpferischen Tätigkeit der Werktätigen einerseits und Verstärkung sowie Vervollkommenung der planmäßigen Leitung der Volkswirtschaft andererseits gerecht geworden sind. Die Ursachen hierfür glaubt er in einer angeblich ungenügenden Berücksichtigung des dialektischen Wechselverhältnisses von Spontaneität und Bewußtheit in der sozialistischen Planwirtschaft durch unsere Wirtschaftsführung entdeckt zu haben. Aus diesem Grunde untersucht er — um Wege zu einer Lösung des von ihm „formulierten Grundproblems“ zu zeigen — die dialektischen Widersprüche im ökonomischen Entwicklungsprozeß. Benary gelangt jedoch bei seinen Untersuchungen zu Auffassungen, die nicht unwidersprochen bleiben können. Da er seine Ansichten über die Richtung, in der unsere Planungspraxis geändert werden sollte, mit Hilfe einer Theorie der Einheit von Spontaneität und Bewußtheit begründet, ist es notwendig, diese allgemein philosophische Theorie einer philosophischen Kritik zu unterziehen.

## *Das allgemeine Verhältnis von Spontaneität und Bewußtheit*

Benary bedauert, daß es bei vielen deutschen Marxisten, infolge des notwendigen Kampfes gegen die falsche Spontaneitätstheorie Rosa Luxemburgs, „eine völlig unberechtigte und falsche Scheu vor jeder Spontaneitätstheorie“, „um so

\* Dieser Beitrag von H. Scheler erscheint auch im dritten Sonderheft der „Wirtschaftswissenschaft“, 5. Jahrgang 1957, Verlag Die Wirtschaft, Berlin.



mehr natürlich vor Spontaneität selbst, vor spontanen Prozessen in der werden-den sozialistischen Wirklichkeit“ gibt (S. 23). In seinen weiteren Ausführungen zeigt er, daß er selbst in der Tat keine Scheu vor spontanen Entwicklungsprozessen im Sozialismus hat, sondern bereit ist, sich diesen spontanen Prozessen anzupassen. Er legt alle „falsche Scheu“ ab und macht sich anheischig, eine „richtige, marxistische“ Spontaneitätstheorie auszuarbeiten. Was dabei herkommt, ist freilich nur die alte, mit dem Marxismus unvereinbare Spontaneitätstheorie in einer an die modernen Entwicklungsbedingungen der Arbeiterbewegung in den sozialistischen Ländern angepaßten Form.

Benary legt seiner „richtigen, marxistischen“ Spontaneitätstheorie die These von der dialektischen Einheit der Spontaneität und der Bewußtheit zugrunde. Versuchen wir daher, uns zunächst klar zu machen, was es mit dieser von Benary so sehr strapazierten dialektischen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit wirklich auf sich hat.

Was bedeuten die Begriffe Spontaneität und Bewußtheit? In unserer marxistischen Terminologie bringen die Begriffe Spontaneität und Bewußtheit vor allem bestimmte Qualitäten des menschlichen Handelns zum Ausdruck. Die menschliche Tätigkeit wird hauptsächlich dadurch charakterisiert, daß sie ihrem Wesen nach bewußte Tätigkeit ist. Durch ihre Bewußtheit unterscheidet sie sich von der bloß instinktiven Tätigkeit des Tieres. Das gilt auch von jener Tätigkeit, die alle anderen menschlichen Tätigkeiten grundlegend bestimmt, von der menschlichen Arbeit. „Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war“ (K. Marx, Kapital, Bd. I, S. 186).

Wie die menschliche Arbeit, so sind auch alle anderen Tätigkeiten des Menschen bewußte Tätigkeiten. Aber nicht bei allen menschlichen Tätigkeiten kommt, wie beim Arbeitsprozeß, ein Resultat heraus, das zu Beginn der Tätigkeit in der Vorstellung der Handelnden schon vorhanden war. Die gewollten Zwecke der Tätigkeit und die wirklichen Resultate, die aus dieser Tätigkeit hervorgehen, stimmen oft nicht überein, ja, letztere sind den gewollten Zwecken zuweilen sogar entgegengesetzt. Das gilt insbesondere für die nicht unmittelbaren Resultate einer unmittelbar gegenstandsbezogenen bewußten menschlichen Tätigkeit. Neben den unmittelbaren, bewußt angestrebten, im Kopf vorgeplanten Resultaten erzeugt also die bewußte menschliche Tätigkeit noch „Fernwirkungen“, die von den Handelnden nicht vorausberechnet und daher auch nicht bewußt gewollt werden konnten. Sie treten spontan, unbewußt, ungewollt ein. Unter Spontaneität gesellschaftlicher Prozesse versteht der Marxist also keineswegs die Selbsttätigkeit menschlicher Individuen, sondern die Unbewußtheit ungewollter, unvorhergesehener gesellschaftlicher Wirkungen der bewußten menschlichen Tätigkeit. Diese Unbewußtheit haben wir im Auge, wenn wir von der Spontaneität der gesellschaftlichen Entwicklung, der gesellschaftlichen Prozesse sprechen. Umgekehrt bedeutet die Bewußtheit gesellschaftlicher Prozesse durchaus nicht, daß die Menschen überhaupt irgendwelche Vorstellungen über die Wirkungen ihrer ökonomischen oder gesellschaftlichen Tätigkeit haben, sondern daß sie ein im

wesentlichen richtiges Bewußtsein von den Wirkungen der durch sie in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen haben, daß sie die gesellschaftlich wirksamen Kräfte richtig erkennen und in ihrer Tätigkeit mit ihnen rechnen. Die Unfähigkeit, die gesellschaftlichen Wirkungen des Tun und Lassens der Menschen vorauszuberechnen, die gesellschaftliche Gesamtentwicklung zu planen, hat keineswegs nur erkenntnismäßige Ursachen. Um die objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung und damit die „Fernwirkungen“ der menschlichen Tätigkeit auf die Gesellschaft und ihre Geschichte erkennen zu können, war nicht nur die lange Entwicklung der Wissenschaft selbst erforderlich, sondern auch das Aufkommen einer Klasse, die ein durch keinerlei Klasseninteressen beschränktes Interesse an der Erkenntnis dieser Gesetze hat — also der Arbeiterklasse. Und damit zu der Möglichkeit, die objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft zu erkennen, die weitere Möglichkeit hinzukomme, auf ihrer Grundlage den gesellschaftlichen Lebensprozeß auch bewußt zu planen, ist die Aufhebung der auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhenden Produktionsverhältnisse notwendig. Denn das Privateigentum trennt die Menschen, bringt sie in objektive Interessengegensätze zueinander und verwandelt die Gesellschaft im Kapitalismus, der letzten auf Privateigentum basierenden Gesellschaftsformation, in einen Kampf aller gegen alle. Unter diesen Umständen sind die Menschen nicht in der Lage, die gesellschaftliche Entwicklung nach einem Gesamtplan und einem Gesamtwillen zu gestalten. Eine solche Lage der Dinge hatte Engels im Auge, als er schrieb: „Die Menschen machen ihre Geschichte, wie diese auch immer ausfalle, indem jeder seine eignen, bewußt gewollten Zwecke verfolgt, und die Resultate dieser vielen in verschiedenen Richtungen agierenden Willen und ihrer mannigfachen Einwirkung auf die Außenwelt ist eben die Geschichte“ (Marx/Engels, *Ausgew. Schr.*, Bd. II, Moskau 1950, S. 365). Es gibt keine unmittelbar geschichtliche Tätigkeit der Menschen, losgelöst von ihrer unmittelbaren Lebenstätigkeit. Darum war die bisherige Geschichte bis zum Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus ein Entwicklungsprozeß, der eine dialektische Einheit von Spontaneität und Bewußtheit verkörpert, insofern nämlich, als die spontane, unbewußte Entwicklung der Gesellschaft sich nicht anders als durch lauter bewußte Einzelhandlungen der Menschen vollziehen konnte. Wenn wir diese zahllosen Einzelhandlungen der Menschen im Hinblick auf ihre gesellschaftlichen Wirkungen betrachten, müssen wir sie als unbewußt, spontan charakterisieren. Die menschlichen Tätigkeiten, die in bezug auf ihre unmittelbaren Gegenstände bewußt sind, verwandeln sich in unbewußte, spontane, wenn ihr Gegenstand die geschichtliche Entwicklung selbst ist.

Das heißt durchaus nicht, daß die Menschen von den gesellschaftlichen Wirkungen ihrer Lebenstätigkeit überhaupt keine Vorstellungen, überhaupt kein Bewußtsein gehabt hätten oder haben würden. Die Unbewußtheit der gesellschaftlichen Entwicklung kann sowohl darin bestehen, daß die Menschen überhaupt nicht darüber nachdenken, wie ihre unmittelbar gegenstandsbezogenen Handlungen in den gesellschaftlichen Gesamtprozeß eingehen, als auch darin, daß sie ein falsches, verkehrtes Bewußtsein, illusorische Vorstellungen davon haben. Die Spontaneität drückt sich daher nicht nur in einem Mangel an Bewußtsein im Geschichtsprozeß aus, sondern auch in der Existenz eines falschen, verkehrten, illusorischen Bewußtseins der Menschen von ihrer geschichtlichen Tätigkeit, vom Geschichtsprozeß. Darum bedeutet z. B. auch das Wirken der Spontaneität in



der Arbeiterbewegung keineswegs das Fehlen des bewußten Elementes überhaupt, sondern eben das Fehlen des sozialistischen Bewußtseins, an dessen Stelle sich das bürgerliche Bewußtsein in den Köpfen der Arbeiter breit macht. Spontaneität in der Arbeiterbewegung ist die Vorherrschaft der bürgerlichen Ideologie, des trade-unionistischen, des reformistischen Bewußtseins, das unter den Bedingungen der Entwicklung des Sozialismus auch als moderner Ökonomismus, als Glaube an die Allmacht der spontanen ökonomischen Prozesse im Sozialismus auftritt und die Rolle des sozialistischen Staates verkleinert oder ganz leugnet.

Gibt es also in den vorsozialistischen Gesellschaftsformationen in der Tat eine dialektische Einheit von Spontaneität und Bewußtheit, so hilft uns diese Erkenntnis allein noch wenig, um das wirkliche Verhältnis spontaner und bewußter Prozesse in der Gesellschaft, wie etwa das Verhältnis der bewußten Produktion materieller Güter zur unbewußten spontanen Produktion bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse, wahrhaft zu begreifen. Es kommt vielmehr darauf an, die Spezifik dieses dialektischen Widerspruchs, seine Bewegung und seine historische Bedingtheit zu untersuchen.

Der dialektische Widerspruch ist ein in den Dingen und Erscheinungen objektiv vorhandenes Verhältnis von gegensätzlichen Seiten, Bestimmungen, Tendenzen, die sich zugleich wechselseitig bedingen und einander voraussetzen. Nur wenn die einander entgegengesetzten Seiten, Tendenzen, Bestimmungen eines Verhältnisses sich als ein Zusammengehöriges aufeinander beziehen, eine Einheit bilden, sich aber zugleich einander ausschließen, einander entgegengesetzt sind, haben wir es mit einem dialektischen Widerspruch zu tun. Nicht alle gegenläufigen Prozesse und Tendenzen sind dialektische Prozesse, die im dialektischen Widerspruch zueinander stehen. Engels schrieb: „Wenn ein Ding mit dem Gegensatz behaftet ist, so befindet es sich mit sich selbst im Widerspruch, und sein Gedankenausdruck ebenfalls“ (Engels, Anti-Dühring, S. 431). So ist z. B. das Kapital mit seinem Gegensatz, der Lohnarbeit, behaftet. Lohnarbeit und Kapital bilden eine unlösliche Einheit; wie es ohne Kapital keine Lohnarbeit, so gibt es ohne Lohnarbeit auch kein Kapital. Aber gleichzeitig schließen Lohnarbeit und Kapital einander aus, das Kapital ist, wie Marx sagt, die Nicht-Arbeit und die Arbeit das Nicht-Kapital (siehe K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 185, 199). Im bisherigen Geschichtsprozeß (vor der sozialistischen Entwicklung der Gesellschaft) ist auch die bewußte Tätigkeit der Menschen mit ihrem Gegensatz, der unbewußten menschlichen Tätigkeit behaftet. Ohne die bewußte, unmittelbar gegenstandsbezogene Tätigkeit der Menschen gibt es keinen spontanen Prozeß der geschichtlichen Entwicklung. Aber ohne diesen spontanen Entwicklungsprozeß der Geschichte könnte es auch keinen Fortgang der bewußten, unmittelbar gegenstandsbezogenen Tätigkeit der Menschen geben. Darum verkörpern unter diesen Bedingungen spontane und bewußte menschliche Tätigkeiten eine Einheit. Es ist unmöglich, sie voneinander zu trennen. Die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft beispielsweise, die sich spontan, unbewußt vollzieht, ist unmöglich ohne die bewußte Tätigkeit im Produktionsprozeß. Die Einheit von Spontaneität und Bewußtheit in der gesellschaftlichen Entwicklung ist sowohl eine dialektische Einheit von Bewußtheit der gesellschaftlichen Einzeltätigkeit und Unbewußtheit der gesellschaftlichen Gesamttätigkeit als auch von spontanem gesetzmäßigem Geschichtsprozeß und falschem Geschichtsbewußtsein.



Um die Bewegung und historische Bedingtheit eines dialektischen Widerspruchs zu begreifen, muß man das Verhältnis und die Bewegung der beiden Seiten des Widerspruchs konkret untersuchen. Wie in jedem dialektischen Widerspruch, so stehen sich auch im Widerspruch von Spontaneität und Bewußtheit die beiden einander ausschließenden und zusammengehörigen Seiten nicht als gleichwertig gegenüber. Der dialektische Widerspruch löst sich nicht in ein Verhältnis der bloßen Wechselwirkung der beiden einander entgegengesetzten Seiten des Widerspruchs auf, sondern es gibt in diesem Verhältnis immer eine bestimmende, übergreifende hauptsächliche Seite. Um das wirkliche Verhältnis von Spontaneität und Bewußtheit zu verstehen, ist es daher notwendig, die bestimmende Seite dieses Widerspruchs zu erkennen. Wenn wir den bisherigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß als Gesamtprozeß unter diesem Gesichtspunkt betrachten, kommen wir zu dem Ergebnis, daß die hauptsächliche Seite des Widerspruchs von Spontaneität und Bewußtheit die Spontaneität ist, die sich in der Bewegung des dialektischen Widerspruchs die Bewußtheit unterordnet.

Der gesellschaftliche Entwicklungsprozeß war bisher seinem Wesen nach unbewußter, spontaner Prozeß. Das entspricht dem Charakter der hauptsächlichen Seite des dialektischen Widerspruchs von Spontaneität und Bewußtheit. In der bisherigen gesellschaftlichen Entwicklung, vor allem auch in ihrer kapitalistischen Epoche, verwandeln sich — wie wir gesehen haben — die bewußten menschlichen Tätigkeiten in die unbewußte geschichtliche Tätigkeit der Menschen, wird die Bewußtheit somit zu einem untergeordneten Moment des spontanen Entwicklungsprozesses der menschlichen Gesellschaft. Entscheidend ist also, daß der spontane Entwicklungsprozeß alle in der Geschichte auftretende Bewußtheit im Hinblick auf den Charakter des Gesamtprozesses in Unbewußtheit, in Spontaneität verwandelt, sie für den objektiv gesetzmäßigen Geschichtsverlauf illusorisch macht, „unterdrückt“.

Das bedeutet keineswegs Leugnung der aktiven Rolle des Bewußtseins, der Ideen in der bisherigen Geschichte. Auch wenn die Menschen keine wirkliche Kenntnis der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze haben, auch wenn sie noch keine Übereinstimmung zwischen ihrem Wollen und den wirklichen Resultaten ihres bewußten Handelns herstellen können, ist es auch für den spontanen Geschichtsverlauf nicht völlig bedeutungslos, was die vielen einzelnen Individuen oder ganze Klassen wollen und was sie bewußt anstreben. Das revolutionäre Bürgertum zum Beispiel hatte von seiner objektiven Rolle in der geschichtlichen Entwicklung ein verkehrtes, falsches Bewußtsein. Es bildete sich ein, die beste menschliche Gesellschaft, die Freiheit und Interessenharmonie aller Menschen zu erkämpfen. In Wirklichkeit aber errichtete das revolutionäre Bürgertum eine Gesellschaft, in der seine eigenen Lebensbedingungen zur Lebensbedingung der ganzen Gesellschaft erhoben wurden, in der sich das Ideal der Freiheit in die härteste Lohnsklaverei, das Ideal der Interessenharmonie in die schärfsten Interessengegensätze und den erbittertsten Klassenkampf verwandelte. Dennoch waren die revolutionären Ideen des Bürgertums eine aktive, umgestaltende Kraft im gesetzmäßigen Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Auch das verkehrte, illusionäre Bewußtsein einer Klasse kann unter bestimmten historischen Bedingungen zum aktiven Moment der gesellschaftlichen Entwicklung werden. All das hebt aber wiederum den spontanen Charakter des Geschichtsverlaufes nicht auf. Das Illusionäre, Verkehrte des Bewußtseins ist vielmehr ein Ausdruck dieser

Spontaneität. Selbst richtige Einsichten bürgerlicher Ideologen in einzelne gesellschaftliche Tatbestände oder Momente der gesellschaftlichen Entwicklung, wie sie während der revolutionären Aufstiegsperiode des Bürgertums auftreten, tendieren auf das Falsche des bürgerlichen gesellschaftlichen Bewußtseins in Beziehung auf das Ganze der gesellschaftlichen Entwicklung, werden in dieses falsche Bewußtsein aufgesogen, von ihm absorbiert. Der wirkliche historische Prozeß, sein Wesen, seine Wirklichkeit und seine objektive Gesetzmäßigkeit bleiben dem bürgerlichen Bewußtsein verborgen.

Die gesellschaftliche Entwicklung im ganzen vollzieht sich spontan, und diese Spontaneität äußert sich in dem Beherrschtsein der Menschen durch die von ihnen selbst geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die Verwandlung der eigenen menschlichen Kräfte in fremde, den Menschen unterjochende Mächte, in der Verdinglichung der menschlichen Beziehungen, in der Verwandlung der Verhältnisse zwischen Personen in Verhältnisse zwischen Sachen, kurz im spontanen, naturwüchsigen Charakter aller gesellschaftlichen Verhältnisse. Es ergibt sich eine Lage, die durch das Sprichwort charakterisiert wird: Der Mensch denkt und Gott lenkt.

### *Spontaneität und Bewußtheit im Sozialismus*

Es liegt auf der Hand, daß von einer dialektischen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit, in der die Spontaneität die bestimmende Seite des Widerspruchs ist, die sich die Bewußtheit unterordnet, unter sozialistischen Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft nicht die Rede sein kann. Da Benary den dialektischen Widerspruch zwischen Spontaneität und Bewußtheit nicht unter dem Gesichtspunkt seiner hauptsächlichlichen Seite untersucht, operiert er auch in bezug auf die sozialistische Gesellschaft mit der ganz allgemeinen und abstrakten These über die dialektische Einheit von Spontaneität und Bewußtheit. Wirft er schon die Frage nach der bestimmenden Seite dieses Widerspruchs im Sozialismus nicht auf, so erst recht nicht die Frage, ob es sich hierbei um einen zu allen Zeiten oder nur unter bestimmten historischen Bedingungen auftretenden Widerspruch der gesellschaftlichen Entwicklung handelt. Schon den bloßen Gedanken daran erstickt er im Keim durch die Art, wie er die dialektische Einheit von Spontaneität und Bewußtheit als ein für allemal gegeben hinnimmt. Im Unterschied zu Lenin, der den Kampf gegen die Spontaneität, die Unterordnung der Spontaneität unter die Bewußtheit forderte, propagiert Benary ausdrücklich die bloße „Lenkung“ der Spontaneität, was sich — so wie er sie fordert — als eine Anpassung an die spontanen Prozesse erweist. Er wendet sich scharf gegen die Unterordnung der Spontaneität unter die Bewußtheit, die er sich allerdings — wie es scheint — nur als administrative, bürokratische Unterdrückung der Spontaneität vorstellen kann. Die Position Benarys läuft praktisch auf die Verewigung der dialektischen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit hinaus, statt auf ihre allmähliche Überwindung und Aufhebung in der sozialistischen und kommunistischen Entwicklungsstufe der Gesellschaft. Benarys grundlegender Irrtum besteht darin, daß er den historischen Charakter der widersprüchlichen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit im Geschichtsprozeß nicht begreift und sie in abstrakter Allgemeinheit zu Unrecht zur Grundlage seiner Betrachtungen über das Verhältnis spontaner und bewußter Prozesse in der sozialistischen Wirtschaft macht.

Will man das Verhältnis von Spontaneität und Bewußtheit in der neuen Geschichtsepoche erkennen, in der — wie Engels sagt — die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, muß man das Neue dieses Verhältnisses zunächst in seiner reinen Gestalt herausarbeiten, ohne sofort die ganze Widersprüchlichkeit, Kompliziertheit und Langwierigkeit des wirklichen Übergangsprozesses zu berücksichtigen, aus dem dieses Neue hervorgeht. Mit dem Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus beginnen die Menschen, d. h. zunächst die Arbeiterklasse und die von ihr geführten Massen, ihre Geschichte zum ersten Male mit Gesamtwillen und nach einem Gesamtplan zu machen. Das ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich: Erstens müssen die Menschen die objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft und damit deren objektiv notwendige Entwicklungsrichtung erkennen. Und zweitens müssen die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse den Gesamtwillen und den Gesamtplan der gesellschaftlichen Entwicklung ermöglichen, aber auch als Notwendigkeit erfordern. „Es genügt nicht“ — sagt Marx —, „daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen“ (Marx/Engels, Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Dietz Verlag, S. 21). Die erste Vorbedingung ist durch die Existenz der marxistischen Gesellschaftswissenschaft erfüllt, in der die Arbeiterklasse das wissenschaftliche Instrument besitzt, die objektiven Gesetzmäßigkeiten in der Gesellschaft zu erkennen. Die zweite Vorbedingung wird durch die Vergesellschaftung der kapitalistischen Produktionsmittel geschaffen, wodurch gesellschaftliche Verhältnisse entstehen, unter denen es möglich ist, die erkannten gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten bewußt und planmäßig wirken zu lassen.

Auch im Sozialismus und im Kommunismus ist die geschichtliche Tätigkeit der Menschen nichts anderes als die Einheit ihrer unmittelbaren Lebenstätigkeiten. Aber während bisher die unmittelbaren Lebenstätigkeiten der Menschen sich nur mittelbar und hinter ihrem Rücken zum gemeinsamen, objektiv gesetzmäßigen Geschichtsprozeß verwirklichten, wird die individuelle menschliche Lebenstätigkeit allmählich und immer mehr zur unmittelbar gesellschaftlichen Lebenstätigkeit. Die Bewußtheit, der Gesamtwille, die Planmäßigkeit des Geschichtsprozesses ist daher nicht anders möglich, als durch die bewußte, planmäßige Eingliederung aller wesentlichen unmittelbaren Lebenstätigkeiten der Menschen in den gesellschaftlichen Gesamtprozeß. Bewußte planmäßige gesellschaftliche Entwicklung bedeutet daher die Notwendigkeit und die Möglichkeit die gesellschaftlichen Fernwirkungen aller wesentlichen Tätigkeiten der Menschen, insbesondere ihrer ökonomischen Tätigkeiten vorzuberechnen. Alle wesentlichen menschlichen Tätigkeiten, die bisher nur im Hinblick auf ihren unmittelbaren Gegenstand bewußt und planmäßig waren und daher in bezug auf den Gesamtprozeß der gesellschaftlichen Entwicklung unbewußt, spontan wirkten, müssen nun auch in Beziehung auf den gesellschaftlichen Gesamtprozeß bewußt und planmäßig werden.

Auch in der sozialistischen Gesellschaft ist die unmittelbare Lebenstätigkeit der Menschen mit gewissen Elementen der Spontaneität behaftet und wird auch in der kommunistischen Gesellschaft nicht restlos davon frei sein, weil die Wirkungen menschlicher Tätigkeiten nie restlos in allen ihren Verästelungen in der Gesellschaft vorausberechnet, sondern nur in den Haupt- und Grundzügen ihrer Gesetzmäßigkeit vorausgewußt werden können. Der grundlegende Unterschied



zu früher besteht aber darin, daß, während in der Vergangenheit die unbewußten, spontanen gesellschaftlichen Wirkungen bewußter menschlicher Tätigkeiten im Entwicklungsprozeß so mächtig waren, daß sie den Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung in einen spontanen Prozeß verwandelten und ihn grundlegend bestimmten, jetzt, im Prozeß der sozialistischen-kommunistischen Entwicklung der Gesellschaft, die spontanen Elemente menschlichen Verhaltens für den Verlauf des gesellschaftlichen Lebens nicht nur von untergeordneter Bedeutung sind, sondern auch durch eine immer allseitiger werdende Bewußtheit der Menschen mehr und mehr aus deren Verhalten verdrängt werden. Die allmähliche Überwindung der dialektischen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit, ihre schrittweise Aufhebung vollzieht sich also auf die Weise, daß zunächst — vor allem in der Periode des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus — die Bewußtheit zur bestimmenden Seite des dialektischen Widerspruchs von Spontaneität und Bewußtheit wird und immer klarer den Charakter des gesellschaftlichen Gesamtprozesses bestimmt.

Die Bewußtheit und die Planmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung in der sozialistischen und kommunistischen Epoche der Menschheitsgeschichte setzt also voraus, daß die im vorausgegangenen Geschichtsverlauf nur partielle Bewußtheit menschlichen Handelns zur totalen Bewußtheit wird. Total freilich nicht in einem absoluten Sinne, aber doch im Sinne der Bewußtheit aller für die gesellschaftliche Entwicklung wesentlichen Wirkungen menschlichen Verhaltens. Darum ist es unmöglich und unzulässig, die bewußte, geplante geschichtliche Tätigkeit der Menschen, ihr Handeln also, das die Gesellschaft und ihre Geschichte selbst zum Gegenstand hat, einer nur unmittelbar bewußten, geplanten Tätigkeit der Menschen gegenüberzustellen. Während die Spontaneität bisher im Geschichtsprozeß darin bestand, daß die an sich bewußten Handlungen der Menschen unbewußte Wirkungen auf den Gesamtverlauf der Gesellschaft ausübten, besteht umgekehrt die Bewußtheit der gesellschaftlichen Entwicklung darin, daß nunmehr die bewußten unmittelbaren Lebenstätigkeiten der Menschen auch im Hinblick auf die Gesellschaft und ihre Geschichte vorausgeplante, vorausberechnete Wirkungen hervorrufen. Die sozialistische Entwicklung der Gesellschaft ist ihrem Wesen nach geplante, bewußte Entwicklung. Die Bewußtheit ist der vorherrschende Zug des objektiven Geschichtsprozesses geworden, die Spontaneität der gesellschaftlichen Prozesse in Bewußtheit und Planmäßigkeit umgeschlagen. Je weiter die sozialistische und kommunistische Entwicklung voranschreitet, desto weniger kann von dieser Entwicklung als einer dialektischen Einheit spontaner und bewußter Tätigkeiten der Menschen die Rede sein. Die widersprüchliche Einheit von Spontaneität und Bewußtheit wird aufgehoben, weil die Spontaneität, die Unbewußtheit soweit abnimmt, daß sie keinen wesentlichen, untrennbaren Gegenpol der Bewußtheit und Planmäßigkeit der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung mehr bildet, sondern ein unwesentliches, verschwindendes Moment des Gesamtprozesses wird. Die Bewußtheit besiegt die Spontaneität im Geschichtsverlauf, sie hebt diese auf, indem sie die spontanen Prozesse in wesentlich bewußte verwandelt. Der Übergang von der spontanen zur bewußten gesellschaftlichen Entwicklung ist ein Sprung in der Geschichte der Menschheit, wenngleich sich die allmähliche Aufhebung der widersprüchlichen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit im Geschichtsverlauf nur in einem langwierigen, komplizierten Prozeß vollzieht. Dieser Prozeß erfordert

die führende Rolle der Partei der Arbeiterklasse, der Partei, die die Aufgabe hat, die Massen der Werktätigen auf die Stufe sozialistischer Bewußtheit hinaufzuheben und durch eine tiefgreifende Kulturrevolution ein so hohes Bildungsniveau der breiten Volksmassen zu erreichen, wie es für eine bewußte sozialistische Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens erforderlich ist.

Bedeutete die Spontaneität der geschichtlichen Entwicklung die Unterordnung der Menschen unter ihre eigenen gesellschaftlichen Produkte, wie unter fremde natürliche und gesellschaftliche Mächte, so kommt nunmehr die Bewußtheit alles gesellschaftlichen Lebens in der wirklichen Herrschaft der Menschen über sich selbst und über die von ihnen geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ausdruck. „Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ (F. Engels, *Anti-Dühring*, Dietz Verlag, S. 351).

Die grundlegende Tatsache, daß die bisherige Geschichte ein wesentlich spontaner Prozeß war, während sie mit dem Übergang zum Sozialismus ein wesentlich bewußter Prozeß wird, läßt sich durch keinerlei Spekulationen über die dialektische Einheit von Spontaneität und Bewußtheit aus der Welt schaffen. Benary aber muß solche Spekulationen anstellen, wenn er seine Auffassung dieser Einheit auch unter sozialistischen Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft „retten“ will.

Um seine unhaltbaren Thesen zu begründen, wendet er sich gegen eine Identifizierung von Spontaneität und Anarchie. Er behauptet, daß sich zwar Spontaneität und Bewußtheit im dialektischen Widerspruch vereinen, Anarchie und Planmäßigkeit aber unvereinbare Gegensätze seien. Um das zu beweisen, bietet er selbst die Argumente der formalen Logik auf. Bei dem Verhältnis von Anarchie und Planmäßigkeit, so erklärt er, handle es sich „um kontradiktorische Gegensätze, sogar (?) um einen logischen Gegensatz“, denn Planmäßigkeit sei Nicht-Anarchie und Anarchie sei Nicht-Planmäßigkeit. Der Berg hat gekreißt, aber nicht einmal ein Mäuslein geboren.

Wenn es richtig ist, daß Begriffe, die vom formallogischen Gesichtspunkt aus im kontradiktorischen Gegensatz stehen, nicht die einander entgegengesetzten Seiten eines dialektischen Widerspruchs sein können, dann gibt es überhaupt keinen dialektischen Widerspruch, dann haben die Gegner der materialistischen Dialektik recht, die den dialektischen Widerspruch für ein sophistisches Spiel mit Worten oder für sonst was halten. Was Benary über das Verhältnis von Anarchie und Planmäßigkeit sagt, kann über das Verhältnis der beiden Seiten jedes wirklichen dialektischen Widerspruchs gesagt werden. Nehmen wir den widersprüchlichen Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital, den Benary ja wohl als dialektischen Widerspruch, als dialektische Einheit von Gegensätzen anerkennen wird. Wie wir von Anarchie sagen müssen, daß sie Nicht-Planmäßigkeit und von Planmäßigkeit, daß sie Nicht-Anarchie ist, so müssen wir auch von Lohnarbeit sagen, daß sie Nicht-Kapital und von Kapital, daß es Nicht-Lohnarbeit ist. Das gilt selbstverständlich auch von der bei Benary so hoch im Kurs stehenden widersprüchlichen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit. Spontaneität ist Nicht-Bewußtheit und Bewußtheit ist Nicht-Spontaneität. Wenn Benary einwendet, Spontaneität sei eben nicht nur Nicht-Bewußtheit, so „vergißt“



er, daß auch Anarchie nicht nur Nicht-Planmäßigkeit ist. Wir haben es eben nicht mit dem formallogischen Verhältnis der Begriffe Anarchie und Planmäßigkeit zu tun, sondern mit dem wirklichen Verhältnis von Anarchie und Planmäßigkeit in der Bewegung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der begrifflichen Widerspiegelung dieser Bewegung im dialektischen Denken. Der anarchische Charakter der kapitalistischen Produktion als Gesamtprozeß z. B. schließt die höchste Planmäßigkeit des Produktionsprozesses im Betrieb oder Produktionszweig keineswegs aus, sondern setzt sie voraus. Ohne Planmäßigkeit dieser Art gäbe es überhaupt keine kapitalistische Produktion und natürlich auch keinen anarchischen Charakter der kapitalistischen Produktionsweise. Aber ganz wie im Falle der dialektischen Einheit von Bewußtheit und Spontaneität im Geschichtsprozeß, ordnet sich der anarchische Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion die im Produktionsprozeß auftretende Planmäßigkeit völlig unter, macht sie illusorisch, unterdrückt sie und verwandelt sie in die Anarchie der kapitalistischen Ökonomik. Hierin besteht das Wesen der dialektischen Einheit von Anarchie und Planmäßigkeit der kapitalistischen Ökonomik. Der Versuch Benarys, die Spontaneität zu „retten“, indem er sie von der Anarchie trennt, darf wohl als gescheitert betrachtet werden. Wenn Spontaneität und Anarchie im Kapitalismus auch nicht abstrakt identische Begriffe sind, so begreifen sie ihrem Wesen nach doch analoge Erscheinungen, und es wäre falsch, ihren gesetzmäßigen Zusammenhang zu übersehen.

Spontaneität und Bewußtheit ebenso wie Anarchie und Planmäßigkeit sind im Kapitalismus Gegensätze, die dem Grundwiderspruch der kapitalistischen Produktionsweise entspringen. Der dialektische Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und kapitalistischer Aneignung tritt an den Tag als Gegensatz zwischen Organisation (Planmäßigkeit) der Arbeit in der einzelnen Fabrik und der Anarchie in der Gesamtwirtschaft. Der Gegensatz von bewußter, aber nur auf den unmittelbaren Gegenstand gerichteter Tätigkeit der Menschen und spontaner, unbewußter Wirkung dieser Tätigkeit im Geschichtsprozeß ist nur eine andere Erscheinungsform des Grundwiderspruchs der kapitalistischen Produktionsweise. Aus diesem Grunde sind Spontaneität und Anarchie der kapitalistischen Ökonomik untrennbar miteinander verbunden. Anarchie ist nichts anderes als jene Nicht-Planmäßigkeit, und Spontaneität nichts anderes als jene Nicht-Bewußtheit, die im einen wie im anderen Falle als Resultat der isolierten, nicht mit Gesamtwillen und nach einem Gesamtplan vollzogenen, sondern vom Interesse des Privateigentums an den Produktionsmitteln diktierten Tätigkeit der Individuen oder Gruppen von Individuen entsteht. Darum kann die Anarchie in der Ökonomik nicht überwunden werden, ohne daß die Spontaneität, und die Spontaneität in der Ökonomik kann nicht überwunden werden, ohne daß die Anarchie überwunden wird.

Wenn Benary — er bringt es fertig, diesen richtigen Schluß aus falschen Prämissen zu ziehen — zugibt, daß Anarchie und Planmäßigkeit im Sozialismus nicht vereinbar sind, so folgt daraus mit zwingender Logik, daß auch Spontaneität und Bewußtheit im Sozialismus nicht miteinander vereinbar sind, was gegen Benary zu beweisen war. Benary versucht seine Leser einzuschüchtern, indem er sie vor eine schreckliche Alternative stellt. Er schreibt: „Leugnet man die Vereinbarkeit von Planung und Spontaneität, so leugnet man entweder die Existenz massenhaften spontanen ökonomischen Verhaltens im Sozialismus oder



die Möglichkeit, dieses spontane Verhalten lenken, das heißt die ökonomischen Gesetze ausnutzen zu können“ (S. 31).

Zunächst ein paar Worte zur einen Seite der Alternative: Zur Leugnung der Existenz massenhaften spontanen ökonomischen Verhaltens im Sozialismus. Wir wollen uns mit Benary nicht über die Massenhaftigkeit des spontanen ökonomischen Verhaltens streiten, wir stellen nur fest, daß diese Massenhaftigkeit „im Sozialismus“ sehr unterschiedlich ist, je nachdem, ob es sich um den Übergang zum Sozialismus oder um das Stadium der vollen Entfaltung der sozialistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung handelt. Wir leugnen keineswegs die Existenz spontanen ökonomischen Verhaltens „im Sozialismus“. Aber wir bestreiten die Vereinbarkeit oder richtiger die „Ewigkeit“ der dialektischen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit im Sozialismus, d. h. wir bestreiten, daß die Bewußtheit die eine Seite der sozialistischen Entwicklung ist, deren andere notwendige, unvermeidliche Seite für alle Zeiten die Spontaneität ist. Wir behaupten, daß die sozialistische und kommunistische Entwicklung ein ihrem Wesen nach bewußter Prozeß ist, in dem zwar Elemente der Spontaneität auftreten können, aber nicht als unvermeidliches Korrelat der Bewußtheit, sondern als untergeordnete Momente der Entwicklung, als immer mehr verschwindende Erscheinung der sozialistischen Lebenstätigkeit der Menschen.

Die andere Seite der Alternative Benarys, die Leugnung der Möglichkeit, das „spontane Verhalten lenken, das heißt die ökonomischen Gesetze ausnutzen zu können“, erfordert besondere Untersuchung. Zunächst sei nur vermerkt, daß für Benary die Möglichkeit der Ausnutzung ökonomischer Gesetze die Fähigkeit bedeutet, spontanes Verhalten zu lenken.

### *Über Spontaneität und objektive gesellschaftliche Gesetze im Sozialismus*

Die Preisgabe des spontanen Wirkens der objektiven gesellschaftlichen Gesetze bedeutet für Benary die Preisgabe des Materialismus in der Gesellschaftswissenschaft überhaupt. Er wendet sich gegen die Auffassung, wonach der Sozialismus die Spontaneität ausschließt und schreibt wörtlich: „Denn wenn der Sozialismus die Spontaneität ausschließt, so heißt das doch, daß die Wirksamkeit der ökonomischen Gesetze von ihrer Erkenntnis durch den Menschen abhängt, daß sie nicht unabhängig vom Bewußtsein der Menschen wirken, daß sie also keinen objektiven Charakter besitzen“ (S. 31). Diese Behauptung hindert ihn freilich nicht, an einer anderen Stelle seiner Ausführungen ausdrücklich hervorzuheben, daß „die proportionale Verteilung der Arbeit und der Produktionsmittel auf die Abteilungen, Stufen und Zweige der Produktion *nur* (Hervorhebung von mir, H. Sch.) durch das bewußte Handeln und Planen der Gesellschaft erfolgen“ kann (S. 15). Er gibt zu, daß alle im Sozialismus wirkenden ökonomischen Gesetze von den Menschen bewußt verwirklicht werden und sieht darin, daß die Regelung der gesellschaftlichen Produktion „durch das bewußte Handeln der Menschen und nicht mehr von einem von ihrem Bewußtsein unabhängig sich durchsetzenden ökonomischen Gesetz geschieht“, den Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit, von dem Engels sprach (S. 16).

Benary behauptet also: die objektiven ökonomischen Gesetze des Sozialismus setzen sich nicht unabhängig vom bewußten Handeln der Menschen, also nicht spontan, durch. Und er behauptet gleichzeitig: die objektiven ökonomischen

Gesetze des Sozialismus setzen sich unabhängig vom bewußten Handeln der Menschen, also spontan, durch. Wer das spontane Wirken der Gesetze im Sozialismus bestreite, sei ein Idealist und bestreite den objektiven Charakter dieser Gesetze. Und damit seine Auffassung vom spontanen Sich-Durchsetzen der objektiven ökonomischen Gesetze des Sozialismus jedem Leser völlig klar wird, damit kein Mißverständnis möglich ist, schreibt er im Hinblick auf die sozialistische Gesellschaft: „Denn wenn es richtig ist, daß ökonomische Gesetze wesentliche ökonomische Handlungsweisen der Menschen sind, und daß sie unabhängig vom Willen und Bewußtsein der Menschen wirken, daß dieses Handeln also objektiven Charakter trägt, so folgt daraus, daß sich diese Gesetze durch spontane Handlungen der Menschen durchsetzen“ (S. 29). Es stehen sich also in dem Aufsatz Benarys zwei Auffassungen gegenüber: Die objektiven ökonomischen Gesetze des Sozialismus setzen sich *nur* durch das bewußte Handeln der Menschen durch. Die objektiven ökonomischen Gesetze des Sozialismus setzen sich *nicht nur* durch das bewußte, sondern auch durch das spontane Handeln der Menschen durch. Gen. Benary wird nicht behaupten wollen, daß es sich in diesem Falle um einen dialektischen Widerspruch handelt, denn beide Feststellungen stehen ganz einfach in einem kontradiktorischen, also in einem logischen Widerspruch zueinander. Es handelt sich offensichtlich um eine heillose Konfusion, in die Benary geraten ist, weil er das spontane Verwirklichen ökonomischer Gesetze des Sozialismus braucht, um seine ganze verfehlte Konzeption von der dialektischen Einheit der Spontaneität und Bewußtheit im Sozialismus aufrechterhalten zu können. Theoretisch liegt sein Irrtum in einem Durcheinanderwerfen des dialektischen Verhältnisses von objektiver Realität und Bewußtsein mit dem Verhältnis von Spontaneität und Bewußtheit begründet. Politisch gesehen ist sein Irrtum einfach ein Tribut, den er an das spontane Wirken der bürgerlichen Ideologie, besonders der bürgerlichen politischen Ökonomie, innerhalb der Arbeiterbewegung zahlt.

Objektive gesellschaftliche Gesetze sind immer der menschlichen Tätigkeit immanente Gesetzmäßigkeiten, die sich in jedem Falle nur in der menschlichen Tätigkeit und durch sie verwirklichen. In unserem Falle geht es aber darum, ob die menschliche Tätigkeit in bezug auf den gegebenen gesetzmäßigen Prozeß in seiner Totalität unbewußte, spontane oder bewußte Tätigkeit der Menschen ist.

Benary setzt die spontane, unbewußte Tätigkeit der Menschen mit dem objektiv-gesetzmäßigen Charakter des aus dieser Tätigkeit hervorgehenden Prozesses überhaupt gleich, identifiziert spontanen Prozeß mit dem objektiv-gesetzmäßigen Prozeß und schlußfolgert daraus, wer die Spontaneität, die spontanen Prozesse im Sozialismus „leugne“, der leugne auch die objektiv-gesetzmäßigen Prozesse der sozialistischen Ökonomik. Das ist eine verhängnisvolle unzulässige Identifizierung. Wenn ich ein objektives gesellschaftliches Gesetz, das ich erkannt habe, bewußt anwende, bewußt zu bestimmten Zwecken wirken lasse, hört der objektive Prozeß zwar auf, *spontaner*, keineswegs aber *objektiv-gesetzmäßiger* Prozeß zu sein. Das spontane Wirken der objektiven gesellschaftlichen Gesetze darf nicht mit ihrem objektiven Charakter verwechselt werden.

Die Gesamtproduktion der Gesellschaft z. B. wird in jedem Falle durch objektive ökonomische Gesetze geregelt, aber welch himmelweiter Unterschied besteht in der Wirkungsweise dieser objektiven ökonomischen Gesetze. Im Kapitalismus wird die gesellschaftliche Gesamtproduktion durch das elementar, blind,



spontan wirkende Wertgesetz geregelt. Die Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit auf die einzelnen Produktionszweige und Produkte erfolgt spontan, wird durch den Markt reguliert und kann erst nach vollzogener Produktion mit der gesellschaftlichen Notwendigkeit in Übereinstimmung gebracht werden. Sie geht also häufig Irrwege und führt zur Vergeudung gesellschaftlicher Produktivkräfte, die in verheerenden Wirtschaftskrisen drastisch zum Ausdruck kommt. Das ist spontanes Wirken objektiver ökonomischer Gesetze, Entwicklung der Wirtschaft im „Selbstlauf“.

Im Sozialismus hingegen wird die Gesamtproduktion der Gesellschaft auf der Grundlage des objektiven ökonomischen Gesetzes der planmäßigen, proportionalen Entwicklung der sozialistischen Volkswirtschaft reguliert. Dieses objektive ökonomische Gesetz aber kann sich nicht ohne den Gesamtwillen und den Gesamtplan der Gesellschaft verwirklichen, das heißt also ohne die bewußte, planmäßige ökonomische Tätigkeit der Menschen. Hier gibt es keine spontane, vom Willen und Bewußtsein der Menschen unabhängige Verwirklichung des objektiven Gesetzes, wie etwa beim Gesetz der Konkurrenz und der Anarchie der Produktion im Kapitalismus, das sich realisiert ganz unabhängig davon, ob die Menschen es kennen oder nicht. Das objektive ökonomische Gesetz der planmäßigen, proportionalen Entwicklung der Volkswirtschaft bringt die objektive Notwendigkeit der planmäßigen Entwicklung zum Ausdruck und gibt den gesellschaftlichen Planungsorganen die objektive Möglichkeit, die gesellschaftliche Produktion richtig zu planen. Die historische Notwendigkeit aber ist die Einheit von realer Möglichkeit und Wirklichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung. Um die in den objektiven Verhältnissen real enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, muß man das erwähnte objektive ökonomische Gesetz des Sozialismus gründlich studieren, sachkundig anwenden, planmäßig wirken lassen, kurz *bewußt* verwirklichen. So wenig es in einer Fabrik planmäßige Produktion ohne die bewußte Planung des Produktionsprozesses geben kann, ebenso wenig kann es eine planmäßige Produktion der ganzen Gesellschaft ohne die bewußte Planung der Volkswirtschaft durch den Gesamtwillen der Gesellschaft geben. Organ dieses Gesamtwillens kann unter den gegenwärtigen Entwicklungsbedingungen des sozialistischen Weltlagers nur der sozialistische Staat sein. Während die Anarchie der kapitalistischen Produktion sich nicht nur ohne, sondern auch gegen den Willen der Kapitalisten durchsetzt, kann sich die Proportionalität und Planmäßigkeit der sozialistischen Produktion nicht ohne den bewußten Willen der Werktätigen und ihres Staates und schon gar nicht gegen diesen Willen durchsetzen.

Manche sozialistische Ökonomen, die den spontanen mit dem objektiven Charakter der ökonomischen Gesetze des Sozialismus verwechseln und auf die in unserer Volkswirtschaft zuweilen auftretenden Disproportionalitäten hinweisen, um das spontane Wirken der ökonomischen Gesetze des Sozialismus zu demonstrieren, vergessen, daß das Wirken dieser Gesetze nicht in Disproportionalität, sondern in Proportionalität und Planmäßigkeit unserer gesellschaftlichen Produktion zum Ausdruck kommt. Das Gesetz der Anarchie verwirklicht sich, indem es der kapitalistischen Wirtschaft anarchischen Charakter, das Gesetz der proportionalen, planmäßigen Entwicklung aber, indem es der sozialistischen Wirtschaft proportionalen, planmäßigen Charakter verleiht. Auftretende Disproportionen haben in der sozialistischen Produktion ihre Ursachen



in Fehlern und Unzulänglichkeiten der sozialistischen Planungspraxis, in einem Zurückbleiben unserer Planung hinter den Erfordernissen der objektiven ökonomischen Gesetze, hinter den objektiven Erfordernissen der Produktion in den einzelnen Zweigen der Wirtschaft wie hinter den objektiv möglichen und daher real gegebenen Erfordernissen des Verbrauchs der Bevölkerung. Oder ihre Ursachen liegen im Wirken von Faktoren, die der sozialistischen Ökonomik äußerlich sind, nicht zu ihrem Wesen gehören (Naturkatastrophen, Einwirkungen aus dem kapitalistischen Lager u. ä.). Diese Disproportionen und sonstigen Störungen unserer Wirtschaft sind also nicht Ausdruck des spontanen Wirkens der objektiven Gesetze der sozialistischen Ökonomik, sondern vielmehr Ausdruck ihres Nichtwirkens. Dieses Nichtwirken oder nur unzulängliche Wirken können der ökonomischen Gesetze des Sozialismus wird durch die Nichtübereinstimmung der ökonomischen Tätigkeiten der Menschen mit den ökonomischen Gesetzen verursacht, durch zuviel Spontaneität und zu wenig Bewußtheit in dieser ökonomischen Tätigkeit. Mängel dieser Art werden nicht durch spontanes Wirken ökonomischer Gesetze, sondern durch unsere ökonomische Praxis korrigiert, die vorwiegend bewußte gesellschaftliche Praxis ist. Unsere Volkswirtschaftspläne verhalten sich zur objektiven Gesetzmäßigkeit der proportionalen, planmäßigen Entwicklung der sozialistischen Wirtschaft wie das geistige Abbild zum Abgebildeten. Die Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit im Bewußtsein der Menschen ist immer nur eine annähernd richtige. Daher muß unsere ökonomische Praxis das ständige Kriterium der Richtigkeit unserer sozialistischen Planungstätigkeit sein. Aber diese Kritik unserer Planung durch die Praxis ist nicht gleichbedeutend mit Kritik der Planung durch die Spontaneität ökonomischer Prozesse. Das Zurückbleiben der Planung hinter der objektiven Realität bedeutet keineswegs ein notwendiges Fortbestehen der Spontaneität der ökonomischen Prozesse, sondern macht uns den Annäherungscharakter unserer Erkenntnis dieser Prozesse bewußt. Die Tatsache, daß unsere Erkenntnis nicht alle Details dieser Prozesse restlos und völlig richtig widerzuspiegeln vermag, macht diese Prozesse trotzdem nicht zu spontanen Vorgängen, ändert nichts daran, daß sie wesentlich bewußte Prozesse sind.

Auftretende Disproportionen in unserer Wirtschaft führen durchaus nicht automatisch zur Herstellung richtiger Proportionen. Da sich richtige Proportionen unserer wirtschaftlichen Tätigkeit nicht hinter dem Rücken der Menschen durchsetzen, verschwinden die Disproportionen nur, wenn wir aus ihrem Auftreten richtige Schlußfolgerungen für unser ökonomisches Handeln ziehen, wenn wir richtige Überlegungen anstellen, unsere Pläne besser mit den objektiven Gesetzmäßigkeiten in Einklang bringen, unser ökonomisches Verhalten exakter auf der Grundlage der objektiven ökonomischen Gesetze organisieren, kurz diese Gesetze bewußt anwenden, sie zu bestimmten Zwecken wirken lassen und ihnen so zur Verwirklichung verhelfen. Im anderen Falle, wenn wir uns auf ihr spontanes Wirken verlassen, wird es keine Beseitigung dieser Disproportionen, sondern ihr Anwachsen geben, wird der Ablauf der sozialistischen Produktion gestört und schließlich völlig durcheinandergebracht. Es vollzieht sich keine spontane Entwicklung in Richtung der Entfaltung der sozialistischen Produktion, wohl aber ein spontaner Rücklauf zu kapitalistischen Formen der Produktion. Die objektiven Gesetze der sozialistischen Ökonomik erweisen ihren objektiven Charakter also nicht durch spontane Regelung der Produktion, durch spontanes

Wirken, sondern dadurch, daß sie, um sich durchzusetzen und zu verwirklichen, die Menschen zur Überwindung der Spontaneität, zur höchsten Bewußtheit und Planmäßigkeit ihrer Lebenstätigkeiten zwingen.

Dieser objektiv notwendige, unvermeidliche Kampf um die Bewußtheit und gegen die Spontaneität der gesellschaftlichen Entwicklung muß unter Führung der Partei als desjenigen Teils der Arbeiterklasse, der vor der übrigen Masse der Werktätigen die wissenschaftliche Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der gesellschaftlichen Entwicklung voraus hat, in vielerlei Formen durchgefochten werden. Er ist besonders schwierig und verwickelt in der Periode des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus mit ihrem Neben- und Durcheinanderwirken objektiver Gesetze der kapitalistischen und der sozialistischen Ökonomik. Benary verurteilt entschieden einen Kampf um die Bewußtheit, der „auf dem Wege der Unterdrückung der Spontaneität“ geführt wird. Zweifellos ist die Hauptmethode des Kampfes um die Bewußtheit der Werktätigen die Methode, ihnen die Erfordernisse der ökonomischen Entwicklung auf der Basis der ökonomischen Prozesse bewußt zu machen und auf diese Weise ihre ökonomische Tätigkeit, ihr ökonomisches Verhalten in freie, bewußte Tätigkeit zu verwandeln. Aber kann die Arbeiterklasse auf die Unterdrückung der Spontaneität gänzlich verzichten? Ganz abgesehen davon, daß etwa das spontane Wirken des Wertgesetzes und des Gesetzes der Konkurrenz und der Anarchie nur auf dem Wege des politischen Sturzes der Bourgeoisie und der Unterdrückung des monopolkapitalistischen Eigentums an den Produktionsmitteln aufgehoben werden kann, gibt es auch im Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus und im Sozialismus selbst ökonomische Prozesse, deren spontane Wirkung auf die sozialistische Produktion unterdrückt werden muß. Das Wirken des Wertgesetzes in dieser Entwicklungsstufe der Planwirtschaft hat zweifellos spontane Elemente an sich. Wenn es trotzdem nicht zu periodischen Krisen führt, so nur deswegen, weil es im ganzen seines spontanen Charakters beraubt ist. Seine spontane zerstörende Wirkung auf die sozialistische Produktion wird unterdrückt durch die Einschränkung seines Wirkungsbereiches, durch das Vorhandensein des gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln und durch die Wirkung des Gesetzes der planmäßigen Entwicklung der Volkswirtschaft, aber auch durch unsere bewußten wirtschaftspolitischen Maßnahmen. Es hört auf, völlig elementar und spontan zu wirken, gerät unter die Kontrolle der Menschen, und man kann über sein im ganzen kontrolliertes Wirken im Sozialismus im Unterschied zu seiner spontanen Wirkungsweise im Kapitalismus sagen, was Engels über den Unterschied spontan sich durchsetzender und bewußt angewandter gesellschaftlicher Kräfte allgemein sagt: „Aber einmal in ihrer Natur begriffen, können sie in den Händen der assoziierten Produzenten aus dämonischen Herrschern in willige Diener verwandelt werden. Es ist der Unterschied zwischen der zerstörenden Gewalt der Elektrizität im Blitze des Gewitters und der gebändigten Elektrizität des Telegraphen und des Lichtbogens; der Unterschied der Feuersbrunst und des im Dienst des Menschen wirkenden Feuers“ (Engels, Anti-Dühring, S. 346). Nur unter einer solchen Bedingung kann überhaupt von einer bewußten Ausnutzung des Wertgesetzes im Sozialismus die Rede sein. Solange das Wertgesetz hauptsächlich spontan wirkt, ist es kein bewußt ausgenutztes Gesetz, und sobald es von den Menschen *bewußt* ausgenutzt wird, wirkt es in der Hauptsache nicht mehr spontan.



Ich werde an anderer Stelle nochmals auf die Methoden der Aufhebung der Spontaneität in der sozialistischen Entwicklung zurückkommen und jetzt zunächst auf den objektiven Charakter der ökonomischen Gesetze im Sozialismus eingehen.

Worin, wenn nicht im spontanen Sich-Durchsetzen, besteht dann der objektive Charakter der gesellschaftlichen Gesetze? Er wurzelt im objektiven Charakter der menschlichen Tätigkeit selbst. Die Menschen sind wirkliche, gegenständlich existierende Wesen, und ihre Tätigkeiten sind sinnlich gegenständliche Tätigkeiten. Darum sind die gesetzmäßigen Zusammenhänge, die in dieser menschlichen Tätigkeit entstehen — gleichgültig, ob diese bewußte oder unbewußte menschliche Tätigkeit ist —, objektive Zusammenhänge, die sich im Bewußtsein der Menschen widerspiegeln. Es sind nicht nur ausgedachte, nur im Bewußtsein der Menschen, sondern außerhalb ihres Bewußtseins, objektiv, existierende Zusammenhänge. Nur wenn sich diese gesetzmäßigen Zusammenhänge in unserem Bewußtsein richtig widerspiegeln, können wir unser Handeln bewußt mit den objektiven Gesetzmäßigkeiten in Übereinstimmung bringen und die Resultate der objektiven Prozesse zu bewußt gewollten Resultaten machen. Sowohl das spontane wie auch das bewußte Handeln der Menschen in der ökonomischen Entwicklung erfolgt auf der Grundlage objektiver Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit. Welche Ziele wir unserer ökonomischen Tätigkeit stellen können, hängt von objektiv gegebenen Voraussetzungen und Bedingungen ab. So können wir z. B. nicht willkürlich und aus „freien Stücken“ die Konsumgüterindustrie entwickeln, ohne das Gesetz des vorrangigen Wachstums der Produktionsmittelindustrie zu berücksichtigen, oder wir können nicht willkürlich die Löhne steigern, ohne das Gesetz der ununterbrochenen Steigerung der Arbeitsproduktivität zu beobachten usw. Wir können nicht willkürlich gesetzmäßige, objektiv-notwendige Etappen der ökonomischen Entwicklung überspringen und etwa willkürlich zu einer durchgängigen Vergenossenschaftlichung der Landwirtschaft übergehen oder gar willkürlich statt des Aufbaus des Sozialismus den Übergang zum Kommunismus auf die Tagesordnung setzen. Auch im Sozialismus wird jede neue Generation eine neue Stufe der sozialistischen Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse vorfinden, die nicht von ihr geschaffen wurde, von der sie aber in ihrem eigenen Handeln ausgehen muß und die sie nicht willkürlich, sondern nur in Richtung der objektiven Notwendigkeit verändern kann.

Diesen erkenntnistheoretischen Aspekt der objektiven ökonomischen Gesetze des Sozialismus, diese grundlegende Frage nach dem Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein vermengt Benary mit der Frage nach der Rolle der Bewußtheit, des Bewußtseins, im Geschichtsprozeß. Darum erhebt er den Vorwurf, die Leugnung des spontanen Wirkens der ökonomischen Gesetze des Sozialismus sei Idealismus, wobei er selbst auf die Positionen des alten mechanischen, metaphysischen Materialismus hinabgleitet. Benary macht sich jener übertriebenen, überschwenglichen, metaphysischen Gegenüberstellung von Sein und Bewußtsein schuldig, vor der Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ nachdrücklich gewarnt hat. „Die Grenzen der absoluten Notwendigkeit und absoluten Wahrhaftigkeit dieser *relativen Gegenüberstellung* sind eben jene Grenzen, die die Richtung der *erkenntnistheoretischen* Forschungen bestimmen. *Außerhalb dieser Grenzen* mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist, von Physischem und Psychischem *als mit einer absoluten*



*Gegensätzlichkeit zu operieren, wäre ein gewaltiger (Hervorhebung von mir. Sch.) Fehler“ (Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, Dietz Verlag, Berlin 1949, S. 236).*

Benary aber operiert mit der relativen, nur erkenntnistheoretisch gerechtfertigten Gegenüberstellung von objektiver gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeit und geistiger Widerspiegelung dieser Gesetzmäßigkeit in den Köpfen der Menschen als mit einer absoluten Gegensätzlichkeit. Er betrachtet wie die metaphysischen Materialisten den Gegenstand, die Wirklichkeit, den objektiven gesellschaftlichen Prozeß nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung, nicht aber — wie Marx in seinen Thesen über Feuerbach fordert — „als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv“. Er „vergibt“, daß die erkenntnistheoretische Gegenüberstellung von Materie und Geist, von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein den dialektischen Materialisten nicht daran hindert, die widersprüchliche Einheit von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein im objektiven gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß hervorzuheben, das Bewußtsein (die gesellschaftliche Erkenntnis) als Moment der objektiven Gesetzmäßigkeit selbst, als Moment der objektiven gesellschaftlichen Praxis zu begreifen. Statt dessen aber verwandelt Benary den dialektischen und historischen Materialismus in Fatalismus, der vor der Spontanität auf dem Bauch liegt und bei der geringsten Anerkennung der Bewußtheit und ihrer bedeutenden Rolle im objektiven gesetzmäßigen Geschichtsprozeß aus dem Häuschen gerät und mit den bürgerlichen Kritikern der materialistischen Geschichtsauffassung im Chor über angeblichen Idealismus, Voluntarismus usw. schreit. Hängt die These Benarys, daß die Anerkennung der objektiven gesellschaftlichen Gesetze auch die Anerkennung der Spontanität ihres Wirkens einschließe, nicht mit der rechtssozialdemokratischen These zusammen, wonach der im Marxismus vertretene Determinismus in der Geschichte notwendigerweise den Automatismus des Geschichtsprozesses einschließe? Und hat Genosse Benary darüber nachgedacht, als er den Vorwurf des Idealismus erhob, daß auch die rechtssozialdemokratischen Theoretiker den von Engels geschilderten Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit als idealistische Umkehrung des „marxistischen Dogmas“ (das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein), als Anbruch eines Tages bezeichnen, an dem die materialistische Geschichtsauffassung nicht mehr gelte?

In Wirklichkeit bestreiten die Marxisten keineswegs den objektiven Charakter der gesellschaftlichen Gesetze im Sozialismus. Sie bestreiten nur die Identität von spontanem und objektiv-gesetzmäßigem Prozeß, die Identität der Spontanität mit „der Priorität des Seins vor dem Bewußtsein“, wie sie Benary behauptet. Der objektive Charakter der gesellschaftlichen Gesetze, die Abhängigkeit, die Gebundenheit der bewußten gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen auch im Sozialismus ändert nicht das geringste daran, daß in der sozialistischen Epoche der Menschheitsentwicklung die Bewußtheit zum ersten Male in der Weltgeschichte die Spontanität überwunden hat. Alle von den Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse werden von nun an mit Bewußtsein geschaffen und somit ihres spontanen, keineswegs aber ihres objektiv-gesetzmäßigen, notwendigen Charakters entkleidet. Auf diese Tatsache wiesen Marx und Engels bereits in der „Deutschen Ideologie“ hin, als sie schrieben: „Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grund-

lage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und *alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet* (Hervorhebung von mir. Sch.) und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft“ (Marx/Engels, Deutsche Ideologie, S. 70/71). Alle im Sozialismus von den Menschen geschaffenen gesellschaftlichen Verhältnisse verlieren also ihren naturwüchsigen, das heißt ihren spontanen Charakter. Aber nichtsdestoweniger bleiben sie objektive und notwendige gesellschaftliche Verhältnisse. Die Spontaneität erweist sich somit als eine nur zeitweilige, durchaus nicht unabdingbare Erscheinungsform der objektiv-gesellschaftlichen Prozesse.

*Die Überwindung der Spontaneität im Sozialismus und die schöpferische Initiative der Volksmassen*

Auf der Grundlage seiner falschen Auffassung von der widersprüchlichen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit im Sozialismus entstellt Benary auch die Rolle der Volksmassen in der Geschichte, die Rolle ihrer schöpferischen Tätigkeit und Initiative. Schon seine Formulierung, daß „die schöpferische Aktivität und Initiative der Werktätigen zur einzig objektiv gegebenen und daher ausschlaggebenden Triebkraft des technisch-ökonomischen Fortschritts“ (S. 13) im Sozialismus werde, ist in dieser Form anfechtbar. Benary, der bei anderen Marxisten vorschnell idealistische Entgleisungen vermutet, sollte sich überlegen, ob die schöpferische Aktivität und Initiative der Werktätigen als subjektives Moment der geschichtlichen Entwicklung nicht selbst materialistisch erklärt werden muß, statt daß sie als letzte objektive Ursache den Lauf der Geschichte erklärt. Immerhin scheint es uns, daß es einen engen ursächlichen Zusammenhang zwischen den materiellen Klasseninteressen und der Initiative und schöpferischen Tätigkeit der Werktätigen auch im Sozialismus gibt.

Vor allem aber stellt Benary die Initiative und schöpferische Tätigkeit der Werktätigen in unzulässiger Weise der planmäßigen Wirtschaftsführung gegenüber und unterschätzt die Rolle der Partei als Führerin der Massen sowie die Rolle des sozialistischen Staates als des Hauptinstruments beim Aufbau des Sozialismus. Während die planmäßige Leitung des volkswirtschaftlichen Reproduktionsprozesses die bewußte Ausnutzung der ökonomischen Gesetze bedeute, schließe „die schöpferische Aktivität und Initiative der Werktätigen“ das „Element der Spontaneität“ ein. Darum sei in dem Verhältnis von planmäßiger Wirtschaftsführung und schöpferischer Aktivität auch unbedingt „der Gegensatz von Spontaneität und Bewußtheit“ enthalten (siehe S. 22).

Hier haben wir ein Beispiel dafür, welche Mißverständnisse und Irrtümer entstehen müssen, wenn man, wie Benary das tut, den Begriff Spontaneität in verschiedenerlei Bedeutung gebraucht und unter der Hand die eine mit der anderen Bedeutung vertauscht. Ich habe schon eingangs betont, daß der Marxist unter Spontaneität der gesellschaftlichen Entwicklung keineswegs die Selbsttätigkeit menschlicher Individuen versteht — sonst wäre die kommunistische Entwicklung die allerspontanste Entwicklung der Gesellschaft, denn in ihr wird die freie Selbsttätigkeit aller Menschen zum erstenmale Wirklichkeit —, sondern die Unbewußtheit ungewollter, unvorhergesehener gesellschaftlicher Wirkungen der bewußten menschlichen Tätigkeit. Diese Spontaneität ist also ganz unabhängig

davon, ob das Handeln der Menschen aus eigenem, innerem Antrieb erfolgt oder einem fremden Willen, dem Willen einer Gruppe, einer Klasse oder der ganzen Gesellschaft entspringt. Die Arbeit des Lohnsklaven im Kapitalismus zum Beispiel ist keine freie Selbsttätigkeit, sondern ihr direktes Gegenteil, sie ist erzwungene Tätigkeit, sie ist Leiden und Arbeitsqual, sie ist Zwangsarbeit. Dennoch ist sie im Sinne unseres Begriffs der Spontaneität spontane Tätigkeit, denn weder der Arbeiter noch der Kapitalist wissen, welche gesellschaftlichen Verhältnisse der Arbeiter produziert, indem er für seinen Ausbeuter Waren produziert. Spontanes Handeln der Werktätigen im Sozialismus im Hinblick auf den ökonomischen Gesamtprozeß darf also unter gar keinen Umständen mit freier Selbsttätigkeit, mit schöpferischer Aktivität und Initiative der Werktätigen identifiziert werden. Nun könnte man zwar einwenden, daß die Menschen bisher im allgemeinen die unbewußten Schöpfer neuer gesellschaftlicher Verhältnisse waren. Das ist richtig, beweist aber doch nur, daß man das Wort Schöpfer in verschiedenerlei Bedeutung gebrauchen kann.

Wenn wir von der schöpferischen Aktivität und Initiative der Werktätigen sprechen, wollen wir damit gerade den Unterschied zur bisherigen Geschichte ausdrücken, in der die Massen durch ihre materielle Tätigkeit nur unbewußt zum Schöpfer immer neuer gesellschaftlicher Verhältnisse wurden, wollen wir sagen, daß die Massen zu bewußten Erbauern einer neuen Gesellschaft, der kommunistischen Gesellschaft werden. Wir können daher das Schöpferische ihrer Tätigkeit nicht in einer bestenfalls zufälligen Übereinstimmung ihrer Tätigkeit mit den objektiven Erfordernissen der gesellschaftlichen Entwicklung erblicken. Schöpferische Aktivität der Massen ist Aktivität auf der Grundlage der Bewußtheit, auf der Grundlage der Einsicht, welche Aktivität der sozialistischen Entwicklung dient und welche ihr schadet. Die schöpferische Aktivität ist zugleich um so bewußter, je tiefer ihre Einsicht in die objektive Notwendigkeit der ökonomischen Prozesse ist, je exakter sie darauf berechnet ist, dieser Notwendigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Das Tun und Lassen der Werktätigen ist aber um so weniger schöpferisch, um so weniger initiativ, je weniger es die Erfordernisse der Gesamtentwicklung berücksichtigt, je mehr es blind und spontan von bloß vermeintlichen und unmittelbaren Interessen hin und her getrieben wird, je weniger es von den Gesamtinteressen der sozialistischen Ökonomik ausgeht.

Da Benary die mit Spontaneität identifizierte schöpferische Aktivität und Initiative der Werktätigen der planmäßigen Leitung der ökonomischen Prozesse gegenüberstellt, läuft seine Auffassung praktisch darauf hinaus, daß die Initiative der Massen um so größer ist, je mehr Raum den spontanen Prozessen durch die zentrale Wirtschaftsplanung gelassen wird. Die richtige Forderung nach Abbau der übertriebenen Zentralisierung und der bürokratischen Einstellungen des demokratischen Zentralismus in der sozialistischen Planwirtschaft wird bis zu einer falschen Theorie über das Verhältnis von Masseninitiative und zentraler Leitung der Wirtschaft aufgebläht. Benary betont ausdrücklich, daß es ihm nicht nur um die Beseitigung von Überspitzungen geht. „Allerdings geht es nicht nur um die Beseitigung von Überspitzungen. Die Frage ist viel prinzipiellerer Natur. Es handelt sich darum, daß die volle Entfaltung der schöpferischen Aktivität der Werktätigen jene Methode der Leitung der Volkswirtschaft verlangt, die man kurz als ökonomische Methode bezeichnen kann“ (S. 44). Ihrer vorsichtigen Umschreibungen entkleidet, besagen die Forderungen Benarys



nackt und nüchtern, die sozialistische Wirtschaft solle nicht mehr durch den sozialistischen Staat geleitet werden. Er tut so, als sei die Leitung durch den Staat keine ökonomische Leitung, als nutze der Staat die ökonomischen Hebel nicht aus usw. In Wahrheit geht es Benary aber darum, den Staat beiseite zu schieben und die Wirtschaft in „gesellschaftliche Selbstverwaltung“ zu nehmen (als sei der sozialistische Staat auf der Stufe unserer gesellschaftlichen Entwicklung nicht die gesellschaftliche Selbstverwaltung unserer Werktätigen) und gleichzeitig eine Art „sozialistische“ Marktwirtschaft einzuführen.

Benary will die spontanen Prozesse unserer Volkswirtschaft bloß „lenken“ und „ausnutzen“, statt sie zu reduzieren. Praktisch führt seine Theorie zur Anpassung an die spontanen Prozesse, zur Orientierung auf den „Weg des geringsten Widerstandes“, aber auch gleichzeitig damit zur Ausdehnung des Wirkungsbereiches des Wertgesetzes und seines spontanen Wirkens, zum Wirkenlassen der Marktgesetze im Sozialismus. Er predigt den Wettbewerb zwischen den Produktions- und Handelsbetrieben um die beste Versorgung der Massen mit Konsumgütern, um die Vollständigkeit des Sortiments usw., aber in „Formen des Wettbewerbs also, die auf dem Markt ausgetragen werden...“ (S. 13). Das heißt die Wiedereinführung der Konkurrenz, da die Marktgesetze auch die Rentabilität der Betriebe und auf der Grundlage der Rentabilität der Betriebe auch die Höhe der Löhne auspendeln sollen. Das alles wird am Namen der vollen Entfaltung der schöpferischen Aktivität der Werktätigen gefordert, einer Aktivität, die er der zentralen Leitung der Wirtschaft durch den Staat gegenüberstellt. Sicherlich werden die Ideologen des Imperialismus über diese Forderungen Benarys erfreut sein, schrieb doch F. R. Allemann in der westdeutschen Zeitschrift „Der Monat“ kürzlich: „Selbstverwaltung der Betriebe durch die Arbeiterschaft ist ihrem Wesen nach unvereinbar mit dem Fortbestand eines bürokratischen Planungsmechanismus russischen Typs und vereinbar nur mit einer (wie immer eingeschränkten und manipulierten) sozialistischen Marktwirtschaft; sie ist daher überhaupt nur zu realisieren im Gesamtzusammenhang eines tiefgreifenden Umbaus der Wirtschaftsstruktur schlechthin“ (Der Monat, 1957, Heft 100). Sollte es dem Genossen Benary nicht zu denken geben, in welche Gemeinschaft er mit seinen Theorien gerät?

Im Gegensatz zu Benary sind wir der Auffassung, daß die schöpferische Initiative und Aktivität der Massen um so größer ist, je höher ihre Bewußtheit ist, das heißt je genauer ihre Tätigkeit mit den objektiven Erfordernissen der planmäßigen ökonomischen Entwicklung übereinstimmt. Je klarer ihr Bewußtsein darüber ist, wie ihre eigene Tätigkeit in den ökonomischen Gesamtprozeß eingeht, wie sie auf der Grundlage der Wirtschaftsplanung wirkt und den Volkswirtschaftsplan realisieren hilft, desto höher ist ihre Initiative und schöpferische Tätigkeit zu veranschlagen.

Lenin hat nicht der Spontaneität, sondern der Bewußtheit das Wort geredet, als er in „Was tun?“ schrieb, daß die Leugnung der Notwendigkeit der Arbeiterbewegung, sich in ihrer Tätigkeit von einem Plan leiten zu lassen, ein „Herabdrücken der Initiative und der Tatkraft“ sei. Nicht in einer erträumten Unabhängigkeit von den objektiven ökonomischen Gesetzen des Sozialismus und damit von der Planmäßigkeit, vom Gesamtplan und Gesamtwillen der sozialistischen Gesellschaft liegt die schöpferische Tätigkeit und Initiative der Massen, sondern in der Erkenntnis des Notwendigen der gemeinsamen, planmäßigen

Tätigkeit und in der damit gegebenen Möglichkeit, die eigene ökonomische Tätigkeit zum bewußten Glied der gesellschaftlichen ökonomischen Gesamttätigkeit zu machen. Ohne die unermüdlichen Anstrengungen der Kommunisten, den Werktätigen in den Betrieben, in der Landwirtschaft und in den Verwaltungen die gesellschaftlichen Wirkungen ihres Tun und Lassens ins Bewußtsein zu heben, dieses Tun und Lassen mit den objektiven Gesetzmäßigkeiten unserer Wirtschaft und mit unserem Volkswirtschaftsplan in Einklang zu bringen, gibt es keinen wirklichen Schritt vorwärts auf dem Wege zum Sozialismus, gibt es keine wirkliche Überwindung der Schwierigkeiten des Weges, gibt es keine beständige Steigerung der Arbeitsproduktivität — kurz gibt es keinen Sozialismus.

Das klare Herausarbeiten der höchsten Möglichkeiten des bewußten planmäßigen ökonomischen Handelns der Werktätigen auf einer gegebenen Stufe der sozialistischen Ökonomik ist ein Mittel, die Spontaneität zu überwinden, indem den Massen die objektive Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit der Realisierung klar gemacht, ins Bewußtsein gehoben wird. Demgegenüber bedeutet das von Benary propagierte Sich-Stützen auf den vorgefundenen Durchschnitt der Bewußtheit, die Bewußtseinsbildung der Massen zu hemmen, ihr Niveau zu senken und die schöpferische Aktivität, die Initiative der Massen zu ersticken. Spontanes Handeln der Massen ist nicht höchste Möglichkeit auf der Grundlage des gegebenen gesetzmäßigen Prozesses der ökonomischen Entwicklung, sondern Zurückbleiben hinter diesen Möglichkeiten. Außerdem birgt das nur spontane Handeln der Menschen im Prozeß des Übergangs zum Sozialismus, aber auch im Sozialismus selbst nicht unbeträchtliche Gefahren in sich, da die Spontaneität zur Unterdrückung der Bewußtheit, zum Wirken der Marktschwankungen innerhalb der sozialistischen Wirtschaft, zu anarchischen Einflüssen, zur Untergrabung der Planung führt und die Gefahr des Wachstums der feindlichen Klassen und Elemente und ihrer Stärkung mit sich bringt.

An dieser Stelle soll nochmals kurz auf die Methode der Überwindung der Spontaneität in der sozialistischen Wirtschaft eingegangen werden. Es gibt verschiedene Wege, die Spontaneität zu überwinden. Die Spontaneität der feindlichen Klassen und Elemente z. B. muß unterdrückt werden, während die Spontaneität in der Tätigkeit der Werktätigen dadurch überwunden wird, daß sie sich der Schädlichkeit dieser Spontaneität bewußt werden. Wenn es sich aber als unmöglich erweist, bestimmte Werkstätige von der Schädlichkeit ihres spontanen Verhaltens zu überzeugen, so kann auch in einem solchen Falle die Unterdrückung der Spontaneität erforderlich sein. Und schließlich gibt es spontanes Verhalten von Werktätigen, das der sozialistischen Gesellschaft und ihrer Wirtschaft dient. Auch dieses spontane Verhalten muß in bewußtes Verhalten umgewandelt werden, da es als nur spontanes Verhalten, wie wir gesehen haben, hinter der objektiven Möglichkeit zurückbleibt und weil ihm das Element des Zufälligen, Unbeständigen anhaftet.

Nun ermöglicht zweifellos ein richtiges Anknüpfen an die materielle Interessiertheit der Werktätigen, eine möglichst volle und rationelle Berücksichtigung ihrer persönlichen Interessen eine raschere und leichtere Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins der Werktätigen. Aber auch aus einem solchen richtigen Anknüpfen wächst noch keineswegs spontan das sozialistische Bewußtsein der Werktätigen hervor. Auch in unserer Volkswirtschaft muß das sozialistische Bewußtsein in die Massen hineingetragen werden. Es kann nur auf der Grund-

lage wissenschaftlicher Einsicht entstehen, und unsere sozialistische Produktion setzt die marxistische ökonomische Wissenschaft ebenso voraus wie die moderne Technik. Darum ist die Spontaneität auch nicht, wie Benary behauptet, eine notwendige Durchgangsstufe des sozialistischen Bewußtseins unserer Werktätigen. Auch unsere Werktätigen kommen zum sozialistischen Bewußtsein vor allem durch das Hineintragen des sozialistischen Bewußtseins in die Massen, wobei ihre unmittelbaren Lebenserfahrungen es ihnen erleichtern, die sozialistischen Anschauungen zu verstehen, die ihre Lebensinteressen tiefer und richtiger als jede andere widerspiegeln und zum Ausdruck bringen.

Benary entstellt die richtige Lehre von der materiellen Interessiertheit, indem er das unmittelbar ökonomische Interesse der Werktätigen an „Art, Qualität und Umfang desjenigen Teils des gesellschaftlichen Gesamtprodukts, das der Werktätige für sich erhält“, überbetont, in den Vordergrund rückt und der sozialistischen Bewußtheit der Werktätigen gegenüberstellt. Man muß aber zwischen den bloß vermeintlichen und den wirklichen objektiven Interessen der Werktätigen unterscheiden. Ohne die Unterordnung der unmittelbaren Interessen der verschiedenen Gruppen von Werktätigen unter das Gesamtinteresse der sozialistischen Ökonomik, der sozialistischen Entwicklung kann es keinen Weg zum Sozialismus geben. Schon im Manifest der Kommunistischen Partei haben Marx und Engels geschrieben, daß es gerade die Aufgabe der Kommunisten sei, das Interesse der Gesamtbewegung zu vertreten. Benary hingegen meint: „Die materiellen Prozesse, die das Interesse des Arbeiters an schlechten Normen hervorrufen, werden sich immer wieder als stärker gegenüber den ideologischen erweisen. Marxisten sollte das nicht wundern ...“ (S. 36). Wir sind allerdings der Meinung, daß sich das Gesamtinteresse der sozialistischen Entwicklung, das wirkliche und nicht das vermeintliche Interesse der Arbeiter gegenüber ihrem Interesse an schlechten Normen als stärker erweisen wird. Es ist gerade die Aufgabe der Kommunisten, ihnen das klar und bewußt zu machen. Wenn wir uns als Marxisten auch nicht wundern sollen, so wundern wir uns doch, wo der Marxismus Benarys in dieser Frage geblieben ist. Er verwandelt den historischen Materialismus geradezu in moralischen Materialismus übelster Sorte. Kein Arbeiter stimmt mit seinen materiellen Interessen und schon gar nicht mit seinen künftigen materiellen Interessen überein, wenn er mehr vom gesellschaftlichen Gesamtprodukt fordert, als es die erreichte Stufe der sozialistischen Ökonomik ermöglicht und als es seiner Leistung entspricht. Auch hier wirkt die objektive ökonomische Gesetzmäßigkeit, die nicht zu umgehen ist. Noch schlimmer aber ist die Anbetung der Spontaneität durch Benary, die Herabminderung der Rolle der Bewußtheit unserer Werktätigen. Das ist in Wahrheit Unglaube an die moralische Kraft und an die sozialistische Bewußtheit der Arbeitermassen. Voller Zorn schreibt Lenin: „Das bedeutete die vollständige Unterdrückung der Bewußtheit durch die Spontaneität ... derjenigen Arbeiter, die dem Argument erlagen, daß eine Kopeke Zulage auf den Rubel ihnen näherliege und für sie wertvoller sei als aller Sozialismus und alle Politik, denn sie müßten ‚den Kampf führen im Bewußtsein, daß sie nicht für irgendwelche zukünftigen Generationen kämpfen, sondern für sich und ihre Kinder‘“ (Lenin, Was tun? Berlin 1945, S. 64).

Wie vereinbart sich Benarys Auffassung, wonach das Interesse des Arbeiters an schlechten Normen stärker sei als die sozialistische Bewußtheit mit der Auffassung Lenins, der in seiner Broschüre über „Die große Initiative“ erklärt, der



Kommunismus beginne dort, wo der einfache Arbeiter in selbstloser Weise unter Überwindung harter Arbeit sich um die Erhöhung der Arbeitsproduktivität und um die Erzeugung der Produkte Sorge, die nicht den Arbeitenden persönlich, nicht den ihnen „Nahestehenden“, sondern den „Fernstehenden“, der ganzen Gesellschaft zugute kommen. Benary zitiert wohl diese Stelle aus Lenins „Großer Initiative“, aber offenbar, ohne sie wirklich zu verstehen, denn er knüpft an sie die Frage, wie die „Identität von spontanem und bewußtem Handeln“ der Menschen im Sozialismus verwirklicht werden könne. In Wahrheit gibt es keine solche Identität und kann sie — wie wir gesehen haben — im Sozialismus nicht geben. Um was es sich hier handelt, ist die Identität (dem Wesen nach) zwischen den persönlichen und den gesellschaftlichen Interessen im Sozialismus, von der Benary hätte ausgehen müssen. Während Marx die Einheit von Individuum und kommunistischer Gesellschaft betont, hebt Benary — nicht nur im Hinblick auf den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, sondern auf den Sozialismus überhaupt — den unauflöslchen Widerspruch zwischen den persönlichen und gesellschaftlichen Interessen hervor.

Auch hier befindet sich Benary im Schlepptau der bürgerlichen Soziologie, die ihre Theorien auf dem angeblich ewigen Gegensatz von Individuum und Gesellschaft aufbaut. Marx aber hat nachgewiesen, daß mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel allmählich auch der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft verschwindet. „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen, seine Lebensäußerung — erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung — ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, so sehr auch — und dies notwendig — die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr besonderes oder allgemeines individuelles Leben ist“ (Marx/Engels, Kl. ökonom. Schr., S. 130).

Also auch im Verhältnis Individuum—Gesellschaft im Sozialismus kehrt Benary, gemäß seiner Konzeption der dialektischen Einheit von Spontaneität und Bewußtheit, die angebliche Dauerhaftigkeit dieses Gegensatzes hervor, statt zu zeigen, daß der Kampf um die sozialistische Bewußtheit auch diesen Gegensatz überwindet. Während Marx in der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, in der Schaffung des sozialistischen Eigentums gerade die Aufhebung des Widerstreites der Menschen mit der Natur, des Menschen mit dem Menschen, der Notwendigkeit mit der Freiheit, des Individuums mit der Gesellschaft erblickt, entdeckt Benary, daß die Leitung der gesellschaftlichen Produktion nach einem Gesamtwillen und mit einem Gesamtplan einen Widerspruch zur schöpferischen Aktivität der Massen erzeugt, der sich „unmittelbar aus dem gesellschaftlichen Eigentum an den Produktionsmitteln“ ergibt, der „diesem Eigentum immanent“ ist, es „charakterisiert“ (S. 43).

Benary muß die marxistischen Thesen auf den Kopf stellen, um seine „richtige, marxistische Spontaneitätstheorie“ zu begründen, um den theoretischen Ausgangspunkt zu gewinnen, für seine Theorie der Selbstverwaltung der Wirtschaft, der „Vergesellschaftung der Verwaltung“, der „administrativen und ökonomischen Methode der Leitung der Wirtschaft“ usw. Die Tendenz zur

Revision des Marxismus-Leninismus mit Hilfe einer ihrem Wesen nach bürgerlichen Spontaneitätstheorie tritt also in den praktischen Schlußfolgerungen Benarys klar in Erscheinung. Wie die alte, so ist auch die „neue“ Spontaneitätstheorie eine Herabminderung der Rolle der Bewußtheit, der politischen Partei des Proletariats, der politischen Macht der Arbeiter und Bauern und die Predigt der spontanen ökonomischen Prozesse im Sozialismus, des Ökonomismus, des Absterbens der Wirtschaftsfunktionen des sozialistischen Staates und des Staates überhaupt. Diese Politik müßte die Arbeiterklasse entwaffnen und den Aufbau des Sozialismus gefährden.

Eine Auseinandersetzung mit diesen Problemen geht jedoch schon über den Rahmen des hier gestellten Themas hinaus und muß einer besonderen Behandlung vorbehalten bleiben.

# Über den Sinn der Menschenkenntnis in der neuen Ethik

Von C. J. GULIAN (Rumänien)

Der sozialistische Humanismus hat sich erstmalig in der Geschichte die schwere Aufgabe gestellt, in einer harmonischen Synthese Tendenzen zu erfassen, die bis zum Erscheinen des Marxismus in der Geschichte der Moral nur divergent und widersprechend auftraten; diese Tendenzen können in die zwei grundlegenden Phänomene eingeordnet werden: Individualismus und Kollektivismus.

Eine Seite dieses Hauptziels ist auch die Verflechtung von Individualismus und Kollektivismus in der *ethischen Erkenntnis*.

Die Selbsterkenntnis hat ein ursprünglich individuelles Aussehen, sie ist der Ausdruck des natürlichen, spontanen Interesses jedes Menschen in bezug auf sich selbst. Von dieser bis zu einem Punkt natürlichen, legitimen Tendenz oder Neigung zweigen zwei Wege ab: ihre Übertreibung bis zur egotistischen Bessenseheit, die Degenerierung einer natürlichen Tendenz in eine ethisch individualistische Haltung, die den kollektiven Normen gegensätzlich und feindlich gegenübersteht, oder ihre dialektische Negierung, nämlich die Bewahrung einer individuellen Tendenz in der Synthese zwischen der Beschäftigung mit sich selbst und der Achtung der kollektiven Werte.

Ein intensives ethisches Leben setzt eine ernsthafte und klare Einstellung in der Frage der ethischen Erkenntnis — der Selbsterkenntnis und der Kenntnis der andern — voraus.

Es wäre jedoch ein schädlicher Irrtum — leider gibt es ihn und er verarmt das moralische Leben vieler wertvoller Menschen —, das *Innenleben* oder die *ethische Spannung* oder die *ethische Erkenntnis* mit Individualismus zu identifizieren. Eine solche Identifizierung ist absurd: das intensive ethische Leben ist nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Verwirklichung der Werte der sozialistischen Ethik. Aus einem Steinblock kann eine Statue mit den reinsten und harmonischsten Linien gehauen, aber auch die Monstruositäten der Kubisten gestaltet werden. Niemand wird behaupten, daß im letzteren Falle die Schuld an der Häßlichkeit und Mißbildung der plastischen Vision der Stein trägt. Die Geschichte der Moral zeigt uns, daß der Mensch sich selbst bilden, daß er seine Persönlichkeit nach den niedrigsten oder höchsten ethischen Bildern formen kann.

Ogleich in der Geschichte der Ethik das Thema der „Selbsterkenntnis“ des idealistischen Philosophen Sokrates die Fragen der Ethik in den Mittelpunkt der philosophischen Aufmerksamkeit gerückt hat, erscheint sie uns in der Geschichte der Gesamtentwicklung der Philosophie als eines der Symptome der Zersetzung der alten griechischen Gesellschaft, als Ausdruck der reaktionären Tendenz der griechischen Aristokratie, die Erkenntnis der Natur zu hemmen und den Menschen zu sich selbst zurückzuführen.



Mit der feudalistischen Gesellschaftsordnung ist die „Selbsterkenntnis“ in den Händen der Kirche zu einem feinen Mittel der moralischen Tortur geworden: der „Christ“ wurde von seinem Beichtvater angehalten — und selbst gezwungen —, sich in sich zu verschließen, sich zu erforschen und sich mit eingebildeten Sünden zu peinigen, um seine „Nichtigkeit“ angesichts der „Vollkommenheit“ Gottes zu erkennen, um seine Seele dem Beichtvater anzuvertrauen. Selbst hervorragende Geister wie Pascal taten in dieser Hinsicht nichts anderes, als den Menschen zu demütigen, sein Selbstvertrauen zu untergraben, ihn zu verdummen. Es ist kennzeichnend, daß Pascal, ein großer Mathematiker und Physiker, der auf diesem Gebiete die besten Bestrebungen des rationalistischen Denkens des 17. Jahrhunderts verkörperte, als Moralist keine bessere Lösung fand als die „Verdummung“ vor Gott („il faut s'abêtir“).

Die bürgerlichen Moralisten (Montaigne, La Rochefoucauld, Goethe, Stendhal) sind zur Erklärung des menschlichen Bewußtseins mit dem offensichtlichen Zweck geschritten, sich zu ergötzen und selbst zu bewundern, sich in Selbstbetrachtung zu gefallen; sie akzeptierten die Schwächen und Mängel vom Standpunkt einer mit sich selbst zufriedenen Klasse, die sich in vollem wirtschaftlichen und politischen Aufstieg befand. Fand diese Haltung eine gewisse Rechtfertigung als Reaktion auf die Geringschätzung des Menschen und des Lebens durch die theologische Moral, so kann das gleiche doch nicht über die Periode der in Zersetzung befindlichen Bourgeoisie gesagt werden. Vom Beginn der Zersetzung der Bourgeoisie bis in unsere Tage, von den bürgerlichen Ideologen, Schriftstellern und Künstlern, von Nietzsche, Strindberg, Arzybaschew, Gide usw. bis zu den Existentialisten, diene und dient die psychologische Analyse als Vorwand für die zynische Zurschaustellung der niedrigsten Instinkte. Unter der Losung des „Übermenschen“, des „billigen Aktes“, des „Vitalismus“, der Lebensphilosophie usw., haben die bürgerlichen Moralisten den aggressiven faschistischen Tendenzen — sei es gegen den Einzelnen, sei es gegen die Massen — Ausdruck verliehen.

Bis zum Auftreten der sozialistischen Moral hat die Geschichte der Moral eine ständige Verdrehung dieser wunderbaren und notwendigen Seite der Erkenntnis, wie es die Selbsterkenntnis ist, erfahren. Im Rahmen einer aktiven, auf die Abschaffung der Ausbeutung und den Aufbau des Sozialismus gerichteten Moral erhält die Selbsterkenntnis einen neuen, positiven und notwendigen Sinn. An Stelle der unfruchtbaren und langweiligen Analyse (Introspektion) der seelischen Armut der heutigen Helden der dekadenten bürgerlichen Literatur haben die sozialistische Literatur, die sowjetische Psychologie und Pädagogik sowohl den Reichtum als auch die Kraft, die Reinheit, doch auch die Widersprüche des geistigen Lebens des neuen Menschen ins volle Licht gerückt.

Die Selbsterkenntnis des neuen Menschen ist weder narzistische Selbstbetrachtung, noch Selbstgefälligkeit oder Selbstbewunderung. Sie ist auch nicht mehr Selbstzweck. Sie führt weder zur Verzweiflung noch Demütigung, deren die Kirche bedarf, noch rechtfertigt sie zynisch („naturalistisch“) die Entfesselung der anarchischen Instinkte. Sie ist ein Mittel, eines der Mittel, zur Verwirklichung der Ziele der sozialistischen und kommunistischen Moral. Wir wollen uns selbst oder unsere Genossen kennen, doch nicht zum Zweck der Befriedigung einer subjektiven Neugier, sondern um die Möglichkeiten und Grenzen, die Qualitäten und Mängel der Menschen, die als das wichtigste Element des sozialistischen Aufbaus betrachtet werden, objektiv zu kennen.

Für die Arbeiterklasse ist die objektive Kenntnis dessen, was jedes ihrer Mitglieder leisten kann, das Ausmaß seiner Energie und seines Könnens, seiner Prinzipientreue und Ergebenheit für die Sache der Revolution und des Kommunismus kein Luxus, sondern eine *Notwendigkeit*. Das kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß die russische sozialdemokratische Partei die Frage der Kenntnis und Überprüfung der Kader aufwarf und daß diese Aufgabe nicht allein für das Bestehen der kommunistischen und Arbeiterparteien in der ganzen Welt, sondern auch für den Apparat des sozialistischen Staates und für den der Länder, die den Sozialismus aufbauen, obligatorisch geworden ist.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Erkenntnis des einen Menschen durch den andern entweder durch persönliche Interessen entstellt, oder — im besten Fall — unfruchtbar.

Den Kapitalisten, Kaufmann, Direktor, Ingenieur oder Werkmeister interessiert der Mensch als Arbeitskraft, die ausgebeutet, als Roboter oder Werkzeug, das bis zur Abnützung oder Erschöpfung gebraucht werden kann. Die „moralische“ Wertung, wenn er ihn als „gut“ einschätzt, muß durch „nützlich“ und „vernünftig“ übersetzt werden, und „schlecht“ durch „unbrauchbar“ oder „gefährlich“.

Für den Durchschnittsbürger in den kapitalistischen Staaten ist Seinesgleichen ein Rivale, ein Konkurrent um den elenden Bissen Brot, dessen Fehler zu kennen „gut ist“, um ihn eventuell beiseite zu schieben; er ist ein Tratsch- und Saufkumpan, dessen Schwächen geduldet werden, damit er auch die der andern duldet.

Selbst dann, wenn die Menschen sich, von den besten Absichten bewegt, füreinander interessieren, in der Absicht, den, der gefehlt hat, auf den „geraden Weg“ zurückzuführen, sind ihre guten moralischen Absichten zur Unfruchtbarkeit verurteilt, da jener „gerade Weg“ nichts anderes als der heuchlerische Grundkodex der religiösen Moral oder der mondäne Kodex ist.

Die bürgerlichen Moralisten haben oft mit einer gewissen boshaften Freude den relativen, subjektiven Charakter der moralischen Wertungen und Urteile der Menschen hervorgehoben. Sie gaben sich nicht Rechenschaft darüber, daß diese Relativität und Subjektivität, dieses Unvermögen, die Menschen vom Standpunkt der Ethik objektiv zu kennen und einzuschätzen, einzig und allein auf die Bedingungen zurückzuführen sind, welche die auf Ausbeutung begründete Gesellschaft kennzeichnen. In der Gesellschaft, die den Egoismus, Individualismus, Subjektivismus vergöttert, ist es unvermeidlich, daß die „objektivsten“ Meinungen eines Menschen über den andern vom eigenen Geschmack, den eigenen Meinungen, Vorurteilen und Interessen, von eigener Eitelkeit, Ehrgeiz, der irrationalen „Sympathie und Antipathie“ entstellt sind usw. In der auf Ausbeutung, Egoismus und Rivalität aufgebauten Gesellschaftsordnung bleibt der Wunsch des Kleinbürgers, objektiv zu sein, die Menschen, zu denen er in verschiedenen gesellschaftlichen Beziehungen steht, unparteilich zu beurteilen, eine sterile Absicht, eine kraftlose Illusion. Unter den Gegebenheiten der in Klassen geteilten Gesellschaft ist lediglich das Proletariat fähig, kraft seines gesunden Klasseninstinktes eine Haltung objektiver Ethik zu den Menschen einzunehmen, sie danach einzuschätzen, wie sie der Sache der Revolution, dem Kampf für Frieden und Freiheit dienen. Objektive ethische Erkenntnis ist nur dann möglich, wenn *objektive Bedingungen* vorhanden sind, die es den Menschen ge-

statten, objektiv zu sein, über ihre Subjektivität hinauszugehen. Mit andern Worten, es ist notwendig, daß in erster Linie die historischen Voraussetzungen, die Klassenbeziehungen im Bewußtsein der Menschen ein Heraustreten aus dem engen Zirkel der persönlichen Eindrücke und Meinungen veranlassen; es ist notwendig, daß ein Klassenbewußtsein vorhanden ist und sich kundtut, das vom Klassenkampf, oder, unter den Bedingungen des Sozialismus, vom Bewußtsein des Kollektivs bestimmt ist. Lediglich in einer dieser Situationen geht das individuelle Bewußtsein über sich hinaus, ordnet es seine Subjektivität übersubjektiven Kriterien unter. Im Kapitalismus beispielsweise reagieren die Werktätigen dem Unternehmer x oder dem Bauern y gegenüber nicht mehr als Individuum auf Individuum, sondern als Angehörige einer bestimmten Klasse auf einen Angehörigen der Klasse der Kapitalisten und auf einen Arm-, Mittel- oder Großbauern, der eine gesellschaftliche Kategorie darstellt, die zur Sache des Proletariats entweder herangezogen oder nicht herangezogen werden kann. So ist das in der kapitalistischen Gesellschaft.

In der sozialistischen Gesellschaft ist die Möglichkeit der objektiven ethischen Erkenntnis und des objektiven ethischen Urteils aufs höchste gesteigert. Ihre Grundlage ist jetzt das Bewußtsein der befreundeten Klassen, die moralisch-politische Einheit, ihr gemeinsames Ziel, der Aufbau des Kommunismus. Im Lichte dieses gemeinsamen Zieles des gesamten Volkes wird die Erkenntnis und Einschätzung, die moralische Bewertung oder Verurteilung verwirklicht. Natürlich kann jeder einzelne, individuell, mehr oder weniger prinzipientreu sein, kann er sich von persönlichen Interessen und Verbindungen beeinflussen lassen oder nicht; er kann noch mehr oder weniger Schwankungen, mangelnder Festigkeit oder Impulsen unterworfen sein — all das schmälert auf die eine oder andere Weise die Prinzipientreue, verhindert die reine Verwirklichung der ethischen, objektiven Erkenntnis und des ethischen, objektiven Urteils. Gerade deshalb, weil es auch in dieser Hinsicht noch Überreste des Kapitalismus im Bewußtsein der Menschen gibt, ist die an Freunden, Verwandten, Vorgesetzten usw. geübte Kritik besonders beispielgebend.

Im Roman „Maria“ von Medynski ist die Hauptheldin eine einfache Bäuerin, die gewöhnt ist, sich auf die zweitrangige und begrenzte Rolle der „Gattin“ zu beschränken; sie hat sich zu einem vollwertigen Menschen, einer selbständigen Persönlichkeit entwickelt. Diese Frau neuen Typus, die auf eigenen Füßen steht, durchschaut trotz der Liebe, die sie mit ihrem Manne verbindet, seine Schwächen, seinen verletzten Hochmut; *sie kennt ihn und bringt ihn dahin, sich selbst zu erkennen*, sie hilft ihm, einen Prozeß der Wiedererziehung durchzumachen, den Wert seiner Frau zu erkennen, die ethische Gleichheit der Frau zu akzeptieren (eines der Dinge, die für einen Bauern am schwersten sind), die Schwäche und Prinzipienlosigkeit seines vom Hochmut beeinflussten Benehmens zu erkennen, und mit sich selbst versöhnt, wieder der Kollektivwirtschaft beizutreten.

Die objektive ethische Erkenntnis ist etwas Großartiges, wie jede Kundgebung der Erkenntnis, der Durchdringung der Wahrheit, doch mußte sie Jahrtausende warten, bis sie Wirklichkeit werden konnte. Im Verlaufe der Geschichte der Gesellschaft ist es den Menschen rasch genug gelungen, die Natur zu erfassen, haben sie ebenso rasch den künstlerischen Geschmack und die Feinheit des logischen Denkens herausgebildet. Der Athener des 4. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung schätzte die Epen Homers, den Materialismus Demokrits, die Feinheit



der logischen Analyse von Aristoteles. Doch seine ethische Erkenntnis war unvermeidlich begrenzt durch die grundlegenden Vorurteile seiner Klasse und der Sklavenhalterordnung. Aristoteles selbst, das Universalgehirn des alten Griechenland, betrachtete die Sklaven als Werkzeuge, „zum Sklaven geboren“. Der „demokratische“ Bürger des alten Griechenland lebte im ruhigen Bewußtsein, daß er von der „Natur“ bestimmt sei, die Mehrheit seiner Mitmenschen mit Verachtung und Grausamkeit zu behandeln.

Im moralischen Leben der bürgerlichen Gesellschaft konnte und kann sich die Erkenntnis des Menschen in der gewaltigen Mehrheit der Fälle nur als „Neugier“ entfalten, die als psychologisches Phänomen bald in Sensationsgier, Indiskretion, Tratschsucht usw. ausartet. Balzac hat ein eindrucksvolles Bild des moralischen Lebens der Bourgeoisie und der Kleinbürger, vor allem in der Provinz, das von krankhafter Neugier, Intrigen und Verleumdungen vergiftet ist, hinterlassen. Gegenwärtig ist die bürgerliche Literatur von krankhafter Neugier für alles Animalische, Primitive, Erniedrigende, Kannibalische im Menschen infiziert.

In der sozialistischen Moral ist die gesunde Aufmerksamkeit, die dem Menschen geschenkt wird und die dem Wunsch entspringt, den Menschen zu nützen und ihnen zu helfen, sie auf die geeignetsten Arbeitsplätze zu stellen, ihre Schwächen und Fähigkeiten aufzudecken — *nicht insofern sie x oder y eigen sind, sondern insofern sie dem Aufbau des Kommunismus nützen oder schaden können* —, ist diese „Neugier“ eine Pflicht. Ohne diese „Neugier“ kann auch die Aufgabe der revolutionären Wachsamkeit nicht durchgeführt werden. Es gibt viele Menschen, die, ohne Bürokraten zu sein, aus mangelnder „Neugier“ den Menschen gegenüber, nur abstrakte Probleme und Fragen sehen, ohne auch noch die Menschen zu bemerken, mit denen sie die Probleme lösen sollen. Es gibt auch solche, die sich aus Mangel an Schwung und Vitalität in ihrer Arbeit abschließen, den Menschen gleichgültig gegenüberstehen; sie werden zu Schablonenmenschen, weichen vor dem Leben und den lebendigen Fragen, die Verantwortung, Mut und Initiative fordern, zurück. Sei es, daß mangelnde Fähigkeiten oder mangelndes Interesse für die gesellschaftlichen Aufgaben bestimmend sind, Verzicht oder Vernachlässigung der Menschenkenntnis haben gleich schwerwiegende Folgen.

In der russischen Literatur hat Gorki das Zeichen zur ethischen Erkenntnis des einfachen Menschen, des russischen Volkes gegeben. Gorki hat es verstanden, den Weg zur Entdeckung des neuen Menschen zu finden, zuerst in den Menschen „von unten“, in den Vagabunden, die gegen die moralische Unterdrückung der bürgerlichen Gesellschaft protestieren, dann in den einfachen Arbeitern, die, wie die Mutter, zu bewußtem Leben erwachen, Schüchternheit, Furcht und Unwissen beiseite werfen und sich in den Sturm der Revolution stürzen. Dem sozialistischen Humanismus liegt der lebendige Wunsch zugrunde, der hohen ethischen Wert besitzt, den Menschen — selbst in seiner entmutigendsten Gestalt — zu entdecken. Dieses humanistische Thema wurde von Gorki in seinem Glaubensbekenntnis im Werk „*Meine Kindheit*“ lebendig dargestellt. Er schreibt über die moralische Häßlichkeit des Lebens der Menschen unter dem zaristischen Regime: „Und noch einen zweiten, positiven Grund habe ich, diese Scheußlichkeiten zu schildern, wenn sie auch noch so widerwärtig sind, noch so schwer auf uns lasten, noch so viele edle Seelen vernichten und zermalmem, so ist doch der Russe so urgesund und so jung von Herzen, daß er sie wohl überwindet und weiter überwinden wird.“

Die bürgerliche, dekadente Ethik, Psychologie und Literatur rühmen sich schon lange der „objektiven“ Wiedergabe des moralischen Wesens des Menschen, der naturalistischen Schilderung des Menschen als eines verworrenen Knäuels von Instinkten und Leidenschaften, der nur vor den brutalsten und niedrigsten Regungen aufgewühlt wird. „Ecce homo“ rufen diese Vertreter des Naturalismus und der „Objektivität“ vor dem erniedrigenden und verleumderischen Bild, das sie geschaffen haben, aus. Tatsächlich aber ist dies die Gestalt des Menschen, wie die imperialistischen Ideologen ihn wünschen, deren Gebieter vor den moralischen Qualitäten der Massen zittern, besonders vor ihrer Energie und ihrem Kampfwillen. Das „objektive“ Bild als Ergebnis der „wissenschaftlichen und künstlerischen Betrachtung“ ist nichts weiter als der Ausdruck des bürgerlichen Wunsches — der nichts gemein hat mit der Objektivität der ethischen Erkenntnis —, den einfachen Menschen zu Blasiertheit, Selbstverachtung, Zynismus und Ausschweifungen zu treiben. Was kann diese niederträchtige Schilderung mit der Wahrheit über den Menschen, mit der notwendigen Wiedergabe der natürlichen moralischen Schwächen und Beschränkungen, unter denen der einfache Mensch unter dem Druck der bürgerlichen Ideologie leidet, sowie mit seinen gewaltigen ethischen Fähigkeiten, die die bürgerlichen Ideologen verbergen, gemein haben?

\*

Die Erkenntnis und die ethische Analyse waren und sind seit jeher von den Klasseninteressen bestimmt. Es gibt keine objektive „Betrachtung“ des Menschen im Sinne einer Photographie vom Planeten Mars aus. Es gibt keine Erkenntnis und Darstellung des Menschen als Selbstzweck: jedes Bild des Menschen enthält von vornherein entweder eine Mißbilligung oder den Ansporn, ihn als Beispiel zu nehmen. In der kommunistischen Moral haben die ethische Erkenntnis, die Analyse unserer eigenen Handlungen wie auch die der andern immer einen praktischen Zweck: zu einer gewissen Schlußfolgerung zu gelangen, die für unsere Wandlung sowie für die anderer Menschen, für die Verbesserung der Arbeit oder der Einstellung zum Kollektiv usw. nötig ist. Selbst jene, für die die Menschenkenntnis „berufliche“ Bedeutung hat — Schriftsteller, Pädagogen usw. —, machen niemals beim Vergnügen oder dem technischen Interesse, die Menschen um der Erkenntnis willen zu kennen, halt, obgleich diese Erkenntnis ihren Wert hat. Auch sie verfolgen — wie übrigens jeder neue Mensch — bloß mit verschiedenen und gesteigerten Mitteln — das gleiche ethische Ziel der Umwandlung des Menschen.

Die ethische Erkenntnis beschränkt sich nicht auf subjektive persönliche Einschätzung. Die individuellen Meinungen über einen Genossen werden verglichen, ergänzt und nur in dem Maße, in dem sie übereinstimmen und eine Verallgemeinerung abgeleitet, eine gemeinsame Schlußfolgerung gezogen werden kann, erhalten sie den Wert und die Kraft einer objektiven, kollektiven Einschätzung. Die ethische Erkenntnis erscheint uns dementsprechend als eine Folge des intensiven ethischen Lebens, als eine Äußerung des Ernstes, mit dem wir das Problem des ethischen Handelns und Urteils betrachten. Die Erkenntnis ist jedoch nicht Selbstzweck; dort, wo sie als solcher auftritt, verbirgt sie im Grunde eine individualistische Haltung, eine gewollte oder feindliche Distanz zu den Kollektivfragen. Die objektive Erkenntnis des Menschen, dessen, was in den Menschen

historisch „gut“ oder „schlecht“ ist, darf nicht als Vorwand für moralischen Naturalismus, für Pessimismus oder sentimentale Idealisierung dienen. Bei diesem letzten Punkt müssen wir uns aufhalten, da wir selbst diese Frage nicht genügend klar behandelt haben. (Einführung in die neue Ethik, Bukarest 1946, 2. Kapitel, „Zwei Kritiken der idealistischen Ethik“.)

Bei unserem Versuch zu zeigen, welche Bedeutung die Kritik hatte, die die Moralisten der aufsteigenden Bourgeoisie an der überholten antiken und feudalen Moral übten, die im Begriff der stoischen oder christlichen Tugend gipfelte, nahmen wir keine präzise, kritische Haltung gegen diesen „ethischen Kritizismus“ ein. Obwohl wir darauf hinwiesen, daß die Kritik ungenügend, undialektisch sei, daß sie einer ernsthaften Analyse der Kategorien der Möglichkeit und des Imperativs ermangelte, unterließen wir es, den Klassencharakter der Akzeptierung des Menschen „wie er ist“, das Hauptthema der bürgerlichen Moralisten, hervorzuheben.

Die bürgerlichen Moralisten, die gegen das überholte ethische Ideal, das die Kirche gebot, kämpften, setzten an Stelle des unberührbaren und anachronistischen Ideals den realen Menschen selbst, das heißt den Bürger des 15.—17. oder des 20. Jahrhunderts. Zur Dokumentierung und Unterstützung der These, daß der Mensch sein eigenes ethisches Modell sei, schritten die bürgerlichen Moralisten zur aufmerksamen und gründlichen Beschreibung der menschlichen „Bedingung“ oder „Natur“. Die Selbsterkenntnis und moralische Erkenntnis werden in den Dienst der prinzipiellen Behauptung gestellt, daß der Mensch es nicht nötig hat, sich ein Hinausgehen über seine „Natur“ aufzuerlegen, daß er sich durch seine Beschränktheit, seine Schwächen und seine Unvollkommenheit nicht gedemütigt fühlen müsse. Als Vertreter der aufsteigenden Bourgeoisie, des Individualismus, der Selbstzufriedenheit, des Lebens und der wirtschaftlichen Macht, deren sie sich eben bewußt wurde, geben Montaigne, La Rochefoucauld und andere Moralisten der religiösen Moral eine energische Antwort: es hat gar keinen Sinn, die „Sünde“ zu fürchten, noch uns unserer angeblichen moralischen Unvollkommenheit wegen zu erniedrigen. Der ehrliche Bürger reagiert nicht mehr mit Abscheu auf die moralischen Gebrechen, die die Kirche verurteilte: Schlechtigkeit, Egoismus, Ehrgeiz, Eigenliebe, Mangel an seelischer Kraft usw. Alle diese Laster, die die Prediger verfluchten, scheinen Montaigne als „in der menschlichen Natur gelegen“. Montaigne zeigt, daß für alle Fehler, die in unserer Schwäche wurzeln, „... die Natur verantwortlich, weil sie uns so unvollkommen und schwach ließ“<sup>1</sup>. Das neue Kriterium sowohl für die Qualitäten als auch für die „Sünden“ ist die Natur. Für die Bourgeoisie wie für ihre Moralisten ist alles „Natürliche“ auch vom ethischen Standpunkt legitim.

Die ethische Erkenntnis wird zu einem Mittel der Verkündung der neuen Werttabelle der Bourgeoisie: Genuß aller Güter und Vergnügungen des Lebens, nicht allein ohne eine Spur von asketischem Bedauern (was die reine Heuchelei gewesen wäre), sondern entschlossen die „Selbstverständlichkeit“ des Egoismus behauptend.

Eine solche Schlußfolgerung der Erkenntnis des Menschen ist der marxistischen Ethik fremd. Trotz aller Unterschiede zwischen Montaigne und den Philosophen der sich zersetzenden Bourgeoisie ist der ethische Naturalismus der Ausdruck

<sup>1</sup> Montaigne, *Essais*, I, S. 80, Verlag Nelson.



einer allgemeinen Haltung des bürgerlichen Individualismus, der durch Psychologismus die Tendenz zum Widerstand gegen jedes Hinausgehen über den Individualismus, den Egoismus offenbart. Die Tendenz der bürgerlichen Psychologen, Moralisten und Schriftsteller, welche die Möglichkeit des Über-sichhinausgehens mit der Begründung leugnen, daß der Mensch „so ist, wie er ist“ und nicht anders sein kann, kann ethischer Psychologismus genannt werden.

Haben die Humanisten der Renaissance den Individualismus in gewissem Maße gepredigt, so war Nietzsche in der Epoche der bürgerlichen Zersetzung der Apologet der Brutalität und Grausamkeit, da er behauptete, daß die tierischen Instinkte „die Unschuld des Werdens“ darstellen.

Diese Bemühungen der bürgerlichen Ideologen des letzten Jahrhunderts, die Ethik in Psychologismus aufzulösen, ist weit davon entfernt, einen einfachen „methodologischen Irrtum“ darzustellen — eine Nichtachtung des spezifischen, des ethischen Phänomens —, eine Geringschätzung der ethischen Kategorien. Hier haben wir es mit dem hartnäckigen Wunsch zu tun, das Normativ abzuschaffen, um den Instinkten, Vergnügungen und allen egoistischen Zielen die Schleusen zu öffnen. Die „Erkenntnis“ des Menschen gelangt dahin, mit der Annullierung der Rolle des Bewußtseins ihren Abschluß zu finden — dies ist das paradoxe Schicksal der Erkenntnis in den Händen der bürgerlichen Psychologen und Ethiker. Das „Dasein“ wird der Betrachtung gegenübergestellt, die menschliche „Natur“ dem ethischen Ideal, um jedes andere Ideal als das Dasein des Menschen „wie er ist“ zu ersetzen, und die Ethik dient nur noch dazu, die „menschliche Bedingung“, das menschliche „Bestehende“ zu legitimieren; die ethische Anstrengung und das Licht des Denkens werden beseitigt, um der Herrschaft der Unvernunft, den affektiven primären Zuständen, der Angst oder Verzweiflung Platz zu machen.

Der marxistische Humanismus weist die metaphysische These — die einen reaktionären Hintergrund besitzt — über die „menschliche Natur“ als etwas Statisches, Ewiges, Unwandelbares zurück, er weist die Idee zurück, daß der Mensch etwas „Bestehendes“ ist. Die Geschichte der Moral beweist, daß es keine solche versteinerte moralische Entität gibt. Der Mensch ist nicht etwas „Bestehendes“, sondern ein Phänomen, das modelliert, geschaffen und schöpferisch sein kann, Einflüssen und Änderungen zugänglich, fähig, andere zu beeinflussen und zu ändern, fähig, in seinem ethischen Leben von den historischen Gesetzen bestimmt zu werden und fähig, seinerseits die materielle und geistige Wirklichkeit zu verwandeln.

Die programmatische These über die „objektive“ Erkenntnis des menschlichen „Bestehenden“ ist nicht ehrlich und wissenschaftlich, wie behauptet wird. Warum sehen die dekadenten bürgerlichen Psychologen und Ideologen in diesem „Bestehenden“ nur das Irrationale, nur Schwächen, Unfähigkeit, Primitivismus und das Tierische? Warum charakterisieren sie den Menschen nur durch Subjektivismus und Egoismus? Weshalb wird das so durchdringende Auge des bürgerlichen Ideologen, wenn es sich um die negativen Seiten des Menschenwesens handelt, von plötzlicher Blindheit geschlagen, wenn er die Dialektik des Hinauswachsens der Sublimierung und ethischen Objektivierung anerkennen muß, die wunderbare Macht des Menschen, sich selbst zu vergessen, sich für die Verwirklichung der ethischen gesellschaftlichen Werte zu opfern?

Das bedeutet jedoch nicht, daß der sozialistische Humanismus den menschlichen Schwächen gegenüber eine grundsätzlich unkritische Haltung einnimmt, daß der sozialistische Humanismus die Verteidigung des einfachen Menschen beabsichtigt, weil die Massen von den bürgerlichen Ideologen verleumdet wurden. Die marxistische Ethik weist die metaphysische These über die „ewig menschlichen“ Laster, die der theologischen Behauptung über die „Ursünde“ gleicht, zurück, sie schenkt aber und muß allen negativen Seiten des moralischen, vom Kapitalismus deformierten Wesens große Aufmerksamkeit schenken. Die „Sünden“ der Menschen, das heißt ihre Mängel, Schwankungen, Widersprüche sind nicht in der menschlichen Natur gelegen, sondern der historische — und historisch vorübergehende — Stempel des Egoismus, der Feigheit, Unterdrückung und Angst.

Die ethische Erkenntnis des Menschen hat für uns ein Ziel und ein Ergebnis, das der „objektiven“ Erkenntnis, die sich auf die Klasseninteressen der Bourgeoisie bezieht, genau entgegengesetzt ist — die Betonung, das ins Bewußtsein zu rücken, was die kapitalistische Gesellschaft in den Menschen hineingetragen hat, die bewußte Reinigung von den moralischen Überbleibseln der bürgerlichen Moral auf der Grundlage der Kritik und Selbstkritik. Der Zweck der Erkenntnis ist nicht mehr, den Individualismus und Egoismus zu rechtfertigen, sondern im Gegenteil, den Menschen möglichst gründlich auf die sozialistische Moral vorzubereiten, die kollektive Annullierung des Individualismus. Das Ergebnis der ethischen Erkenntnis ist für uns nicht die Selbstberuhigung und absurde Aufgeblasenheit, die in der Losung liegt „der Mensch ist, wie er ist“, in der Theorie der „Selbstverständlichkeit“ der Fehler und Schwächen, in der „Unschuld“ des Ergusses der Instinkte (Nietzsche), sondern gerade das Hervorheben des dialektischen Verhältnisses zwischen den ethischen *Möglichkeiten* des Menschen und den *Normen* der sozialistischen Ethik.

Es ist gut und notwendig, daß der neue Mensch möglichst klar erkennt, wie hoch und anspruchsvoll die Grundsätze der sozialistischen Moral sind. Diese Distanz zwischen real und ideal schreckt uns nicht mehr, wie sie die bürgerlichen Moralisten schreckte. Diesen erschien die Moral des Hinauswachsens über die egoistischen beschränkten Interessen als eine *dogmatische* Moral, als ein „kategorischer Imperativ“, hart, streng, bedrückend hoch und unerreichbar. Die Grundsätze der sozialistischen Moral und vornehmlich der *Kollektivismus* sind *an sich* nicht unerreichbar. Er kann uns so nur in dem Ausmaße erscheinen — und oft erleben wir die Schwierigkeit und Anstrengung, diesen Grundsatz zu verwirklichen —, *in welchem wir selbst* noch alte Menschen sind, in welchem uns die Vergangenheit, der Ballast der bürgerlichen Erziehung noch zurück oder nach unten ziehen. Doch grundsätzlich ist jeder ethische Wert von der historischen *Notwendigkeit* bestimmt. Dieser objektive Determinismus der objektiven Gesetze der Geschichte ist die Gewähr der Möglichkeit, die sozialistischen moralischen Ideale zu verwirklichen. Die Menschen, schrieb Marx, nehmen sich nur das vor, was sie verwirklichen können. Die ethische Erkenntnis des Menschen genügt nicht, wenn sie nicht auf der Kenntnis der objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung beruht. Die bürgerlichen Moralisten haben nicht gesehen, daß die Einschließung der Erkenntnis in die subjektive Sphäre in eine Sackgasse führt. Ihre skeptischen, zynischen, pessimistischen und verleumderischen Schlußfolgerungen von der „menschlichen Natur“ als grundlegend schwach, gefesselt

von egoistischen Schwächen und Leidenschaften sind zu Unfruchtbarkeit verurteilt, sind unwissenschaftlich, weil sie den *objektiven Determinismus* der Geschichte ignorieren, den Klassencharakter der ethischen Normen und den Umstand, daß der *objektive Determinismus* in der Frage der menschlichen „Natur“, konkreter in der Frage der Überwindung des Egoismus entscheidend ist.

Im Rahmen der marxistischen Ethik erweist sich die ethische Erkenntnis (Psychologie — Moral) als nützlich und notwendig, als ein vorbereitendes Moment, das wahrhaft objektiv ist, dem Menschen seine moralischen Qualitäten und Mängel zeigt; das seine Möglichkeiten und Schwierigkeiten dem sozialistischen ethischen Ideal gegenüber im kritischen Sinne bestimmt und auswertet; es zeigt ihm, wie weit er sich diesem Ideal genähert hat und wie hoch er noch steigen muß, und betont auf der Grundlage der wissenschaftlichen Geschichte der Moral, daß das kollektivistische Ideal *möglich* ist, *verwirklicht* werden kann und daß die Momente der Entmutigung mit den Momenten, in welchen uns die Vergangenheit zurückzieht, zusammenfallen.



## Zu einigen Grundfragen der marxistischen Ästhetik

Von WOLFGANG HEISE (Berlin)

Von der marxistischen Ästhetik sind nur erste Konturen sichtbar, wenn wir nach einem ausgearbeiteten theoretischen System fragen. Jedoch geht die Behauptung, die in der letzten Zeit häufig zu hören war, daß eine marxistische Ästhetik noch gar nicht existiere, daß wir ab ovo anfangen müßten, am Sachverhalt vorbei. Einmal liegen schon wesentliche theoretische ästhetische Leistungen vor — in der deutschen Tradition nicht nur die grundlegenden Ideen von Marx und Engels, sondern auch jene Arbeiten, in denen Vertreter der revolutionären Arbeiterbewegung Aufgabe und Wesen der Kunst zu bestimmen suchten und zu verschiedenen, meist literarischen Erscheinungen Stellung nahmen — am bedeutendsten Franz Mehring. Leider ist diese Tradition zu wenig bekannt.

Zum anderen existiert eine sozialistische Kunst, auch wenn sie in den verschiedenen Gattungen ungleichmäßig entwickelt ist. Sie entsteht notwendig überall dort, wo Sozialismus und Kommunismus errichtet werden oder der Kampf um deren Voraussetzung, um die Befreiung von imperialistischer Ausbeutung geführt wird. Denken wir an Namen wie Gorki, Scholochow, Eluard und Neruda — aus dem Bereich der Literatur. Dieser unter mannigfachen nationalen Bedingungen sich entwickelnden Kunst sind die neuen ästhetischen Prinzipien immanent — jeweils entsprechend den besonderen historischen Bedingungen und Entwicklungsetappen. Diese Kunst ist nicht spontan entstanden. Sie hat die revolutionäre Arbeiterbewegung, sie hat deren Weltanschauung zur Voraussetzung.

Wir stehen allerdings vor der beschämenden Tatsache, daß diese weltweite Entwicklung theoretisch noch nicht wirklich begriffen ist. Wir können nur Umrisse zeichnen, vermögen erst einige Grundfragen zu beantworten, haben mehr eine Propädeutik zu einer marxistisch-leninistischen Wissenschaft von Wesen und Entwicklungsgesetzmäßigkeiten der Kunst — denn diese selbst.

Die theoretischen Aufgaben werden von unserer gesellschaftlichen Praxis gestellt: der Aufbau des Sozialismus verlangt das theoretische Bewußtsein der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Besonderheiten aller Kunstgattungen, die alle in diesem Prozeß mitwirken, mehr oder weniger schnell Weisen der künstlerischen Aneignung, des Bewußtwerdens und der Gestaltung unserer Welt werden — und werden sollen. Denn dies soll ja die marxistisch-leninistische Ästhetik sein: Programmatik der sozialistischen Kunst. Sie kann ihre Aufgabe jedoch nur erfüllen, wenn sie Erkenntnis der wirklichen Gesetzmäßigkeiten der Kunst ist, wenn sie die Geschichte der Kunst verallgemeinert, wenn die Geschichte in die Systematik eingeht und dadurch die aktuelle geschichtliche Programmatik wird. So drängt die Wirklichkeit zum Gedanken. Prüfen wir deshalb einige Gedanken, die sie erhellen wollen.

Die jüngst erschienene Arbeit Walter Besenbruchs: „Zum Problem des Typischen in der Kunst“ (Böhlau, Weimar 1956) geht aus von dem offenbaren Mangel, daß ein ausgearbeitetes System der marxistischen Ästhetik bislang nicht existiert. Sie versucht die Kategorie des Typischen als die zentrale Kategorie der marxistischen Ästhetik zu bestimmen, als diejenige Kategorie, in der alle übrigen ihren wesentlichen inneren Zusammenhang fänden, und in diesem spezifischen Zusammenhang die Spezifik der Kunst allgemein zu begreifen. Dabei versucht der Verfasser eine allgemeine, sämtliche Kunstgattungen umgreifende Ästhetik zu entwickeln, so daß seine Thesen auf alle Gattungen zutreffen und an diesen kontrollierbar sein müßten.

Im folgenden werde ich zu einigen vom Verfasser behandelten Problemen Stellung nehmen, und zwar

1. zum Problem des Verhältnisses von Form und Inhalt in der Kunst;
2. zum Problem der künstlerischen Wahrheit;
3. zum Problem des Typischen und
4. zum Problem des Schönen.

## I

Die Betrachtung des Form-Inhalt-Problems ist wichtig, weil Besenbruch dessen Lösung als Grundlage der weiteren Gedankenentwicklung betrachtet, als Grundlage der Bestimmung des Spezifikums der Kunst und der seiner Ansicht nach bislang nicht vorliegenden Lösung des Problems des Typischen. Denn im Typischen fände die Form-Inhalt-Beziehung ihre Erfüllung.

Er ist der Ansicht, daß sich unter diesem Problem zwei Verhältnisse verbergen — ein allgemeines Inhalt-Form-Verhältnis und ein spezifisches. Das allgemeine sei das Verhältnis der Kunst zur Wirklichkeit, das spezifische Verhältnis sei die Beziehung von Form und Aussage des Kunstwerks. Entscheidend ist nun, was eigentlich unter Form zu verstehen sei. Unter Form versteht Besenbruch „das jeweilige individuelle, völlig einmalig gestaltete Abbild des Lebens, das der Künstler unseren Sinnen darbietet“. <sup>1</sup> Zu fragen ist, was dieser Begriff der Form leistet und nützt, wie weit von hier aus eine Lösung des Problems gegeben wird.

Einmal also faßt der Verfasser das Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit als ein Inhalt-Form-Verhältnis auf, genauer, das Verhältnis von Sein und Bewußtsein. Was wird hier unter einem Inhalt-Form-Verhältnis überhaupt verstanden? Ich zitiere:

„... im echten dialektischen Verhältnis zweier Momente hat jedes der beiden sein Gegenmoment nicht in metaphysischer Trennung sich gegenüberstehen, sondern jedes Moment hat auch ... den Widerschein des anderen an sich selbst, es ist mit seinem Gegensatz behaftet, ohne daß man es mit seinem Gegenteil verwechseln darf ... Der Inhalt hat die Form als Widerschein seines eigenen Wesens an sich.“ <sup>2</sup>

Leider bestimmt der Verfasser nicht näher, was er nun eigentlich unter einem allgemeinen Inhalt-Form-Verhältnis versteht, was das Spezifikum eben dieses Verhältnisses ausmacht — sondern spricht nur wie oben von der allgemeinen

<sup>1</sup> S. 47.

<sup>2</sup> S. 17.

Form-Inhalt-Beziehung zwischen Sein und Bewußtsein. „Die Formel der Philosophie: ‚Der Inhalt bestimmt die Form‘, besagt für die Kunst zunächst nichts anderes, als daß sich die Wirklichkeit und das Kunstwerk als Ganzes zueinander verhalten wie Inhalt und Form, genauso wie die objektive Dialektik der Dinge sich zur Dialektik als Methode wie Inhalt und Form verhalten.“<sup>3</sup>

Ohne daß wir uns in diesem Zusammenhang auf die Bestimmung der allgemeinen Inhalt-Form-Beziehung als philosophischer Kategorie einlassen müssen, das mindeste, was von ihr zu sagen ist, ist die notwendige gegenseitige Verbundenheit, daß Inhalt nicht ohne Form, Form nicht ohne Inhalt bestehen können.\* Anderenfalls handelt es sich eben nicht um ein Form-Inhalt-Verhältnis im Sinne der dialektischen Kategorialbestimmung. Hier handelt es sich um die grundlegende Beziehung von Sein und Bewußtsein. Das Sein hat nicht das Bewußtsein schlechthin als Gegenmoment an sich, die subjektive Dialektik ist nicht die Form der objektiven Dialektik, die Kunst nicht Form der Wirklichkeit. Das Wort ‚Form‘ hat verschiedene Bedeutungen, eindeutig ist die Form-Inhalt-Beziehung, die eine unlösbare Verbindung beider gegensätzlicher Seiten bedeutet. Die Übertragung der Form-Inhalt-Beziehung auf das Verhältnis Sein-Bewußtsein wäre nur dann zu verstehen, wenn Besenbruch auf dem Standpunkt stünde, daß das Sein nicht ohne Bewußtsein, prinzipiell mit Bewußtsein verbunden, daß das Bewußtsein eine — wie auch immer aufgefaßte — Form des Seins sei. Damit würde aber die von ihm ja anerkannte marxistische Erkenntnistheorie preisgegeben werden. So erweist sich diese Übertragung eines allgemeinen, von ihm nicht näher bestimmten Inhalt-Form-Verhältnisses auf das Verhältnis von Sein und Bewußtsein als eine Scheinlösung.

Nach dem allgemeinen Form-Inhalt-Verhältnis, das in Wirklichkeit keines ist, wollen wir die Konzeption des speziellen betrachten. Das allgemeine Verhältnis — oder die Abbildbeziehung faßt Besenbruch als Grundlage des spezifischen Verhältnisses innerhalb des Kunstwerkes auf. Dieses wird nun genau umgekehrt bestimmt: hier habe die Form das Primat. Form aber sei das individuelle Abbild, das der Künstler den Sinnen darbietet. Der Inhalt dieser Form sei einerseits die Wirklichkeit — was es damit auf sich hat, haben wir gesehen — andererseits rufe sie einen Inhalt, der jetzt Aussage genannt wird, hervor. Aussage wird als „Inhalt unter dem besonderen Aspekt seiner objektiv gesetzmäßigen Deckungsgleichheit mit der geschaffenen einmaligen Form des Kunstwerks“<sup>4</sup> definiert. Dieser Inhalt sei die Aussage über die Wirklichkeit. Da nun die Aussage Resultat des schöpferischen Formungsprozesses, sei sie unmittelbar von der Form abhängig<sup>5</sup>, sei Funktion der Form<sup>6</sup>, Resultat der Form, wie die Farbe Blau Resultat einer bestimmten Wellenlänge<sup>7</sup> — unabhängig von Wissen und Wollen der Menschen. Form und Aussage seien somit objektiv gesetzmäßig deckungsgleich. Folglich

<sup>3</sup> S. 34.

<sup>\*</sup> Siehe zu weiteren Bestimmungen z. B. Hegel, Logik, II. Buch, 1. Abschn., 3. Kap. A: Der absolute Grund; Enzyklopädie, § 133 f.; Engels, Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 325; Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949, S. 61/62, 146; Minasjan, Zum Problem des Widerspruchs zwischen Form und Inhalt; Sowjet-Wissensch., Gesellsch. Beitr. 1956, 3.

<sup>4</sup> S. 25.

<sup>5</sup> S. 32.

<sup>6</sup> S. 40.

<sup>7</sup> S. 45.



könne ein Kunstwerk nie mehr Inhalt besitzen, als in der Form geronnen. So sei im Kunstwerk die Form alles.

Dies ist nun die Bestimmung des spezifischen Form-Inhalt-Verhältnisses, die den bisherigen Mangel an Materialismus in der marxistischen Ästhetik überwinden soll<sup>8</sup>, denn man habe dogmatischer Weise den allgemeinen Satz „Der Inhalt bestimmt die Form“ auf das Kunstwerk übertragen.

Im Kunstwerk verhalte es sich genau umgekehrt — wie Besenbruch im Gegensatz nicht nur zu Herder, Goethe und Hegel, sondern auch zur gesamten bisherigen marxistischen Auffassung erklärt.

Dem Gedankengang liegt folgendes Schema zugrunde: Ausgangspunkt des Kunstwerks sei die Wirklichkeit (die nicht weiter spezifiziert wird), Endpunkt sei die Aussage über die Wirklichkeit, die Vermittlung beider der Formungsprozeß und damit die Form.<sup>9</sup> Mit der Erzeugung der Form, „die dem Wesen des Gegenstandes ... entspricht“, sei die künstlerische Aneignung der Wirklichkeit vollzogen.<sup>10</sup>

Zunächst: Betrachten wir die Kunst in ihrer gesellschaftlichen Realität, so ist die Aneignung der Wirklichkeit nicht mit der Herstellung der Form oder des Kunstwerks vollzogen, sondern umfaßt den Produktions- und Konsumtionsprozeß, schließt Wirkung und Aneignung ein. Die künstlerische Aneignung der Wirklichkeit ist ein lebendiger sozialer Prozeß, in dem allein das Kunstwerk als Kunstwerk existiert. Außerhalb dieses Prozesses verliert es die gesellschaftliche Qualität des Kunstwerks, wird toter Stoff und leeres Zeichen. Von diesem Prozeß, in dem das Kunstwerk die materiell fixierte, dingliche Vermittlung darstellt, zu abstrahieren, das Werk „an sich“ zu betrachten, führt zu Fehlkonstruktionen. Ich werde im Verlauf meiner Darlegung darauf zurückkommen.

Wenn Besenbruch das Kunstwerk als Einheit von Form und Aussage bestimmt<sup>11</sup>, die Form aber als das individuelle anschauliche Abbild, das die Aussage hervorruft — so bleibt der Ort der „Aussage“ dunkel. Das individuelle Abbild ruft nicht an sich selbst etwas hervor, sondern nur im Bewußtsein des Betrachters, das dann von ihm abhängig ist, ohne jedoch „deckungsgleich“ sein zu müssen. Wenn ich das Abbild als Form bezeichne, wenn ich damit also das Kunstwerk als Form auffasse, so ist es schon Aussage, inhaltsbestimmte, bedeutende aussagende Form. Das künstlerische Abbild ist die Aussage über die Wirklichkeit, es ruft keine hervor, von ihm ist keine funktional abhängig. Und diese Aussage hat — wie jede andere auch — ihren Inhalt, ihren Gehalt und ihre Form, wobei es sich hier um eine sehr spezifische Form, einen spezifischen Inhalt und ein spezifisches Verhältnis beider handelt.

Besenbruch versucht seinen Formbegriff zu erläutern:

„Die Menschen verständigen sich über das Wesen der Dinge nicht nur vermittels der abstrahierenden Begriffstätigkeit, durch die sie das Wesen ‚ohne Form‘ erfassen, sondern auch vermöge der Nachbildung von Formen, die sie letzten Endes immer aus der Wirklichkeit entlehnen, die ihre wesenhafte Bedeutung an sich tragen und deshalb eine für alle objektiv verbindliche, unabhängige vom Willen der Menschen existierende Aussagekraft besitzen. ... Der

<sup>8</sup> S. 51.

<sup>9</sup> S. 34.

<sup>10</sup> S. 34.

<sup>11</sup> S. 48.

Begriff ist hinsichtlich seines akustischen, optischen, physischen usw. Materials dem Wesen des zu erfassenden Gegenstandes gegenüber völlig indifferent. Der Ureinwohner Australiens bezeichnet ein und denselben Gegenstand, z. B. die Spirale am Ende einer Kletterpflanze, mit einem völlig anderen Laut als etwa ein Deutscher oder ein Irokese. Wenn der Mensch jedoch die Kletterpflanze mit ihrer Spiralbildung am Ende nachbildet, wenn er ein Bild, eine Form erzeugt, so sagt diese Mitteilung im Prinzip allen Menschen . . . das gleiche: das Wesen dieses pflanzlichen Organismus liegt darin, daß er sich nicht frei in der Luft erheben kann, sondern . . . (usw.). Diese Mitteilungskraft besitzt die Kunstform objektiv, weil ihr Vorbild als Naturform vom Wesen des Gegenstandes selbst hervorgebracht wird. Also ist zum Unterschied vom Begriff das Bild, die Form dem Wesen des Gegenstandes gegenüber nicht indifferent, sondern es besteht eine verbindliche Entsprechung, auf der die objektive Mitteilungskraft der Form beruht.“<sup>12</sup>

Ist das richtig? Der Begriff ist nicht indifferent gegenüber dem Gegenstande, sondern das Wort. Die malerisch-bildhafte Form kann einen Gegenstand unmittelbar anschaulich abbilden. Das Wort weist auf ihn durch seine Bedeutung, es ist Signal. Die Verbindung von Wort und Bedeutung, die natürlich nicht unbedingt eindeutig ist, sondern einen in historischer Praxis erworbenen Spielraum besitzt, ist nicht durch Indifferenz gekennzeichnet, sondern besitzt eine gesellschaftliche Verbindlichkeit, praktisch fixiert im Sprachgebrauch. Es besitzt — eben als das sinnliche Wort — eine objektive, unabhängig vom Wollen des Individuums bestehende „Mitteilungskraft“, wenn wir diesen Begriff gebrauchen wollen. Nur — der Kangleib des Wortes bildet den Gegenstand nicht unmittelbar anschaulich ab. Der Unterschied zwischen den Weisen menschlicher Verständigung beruht nicht auf dem mehr oder weniger an objektiver Mitteilungskraft — ohne diese Qualität ihrer sinnlich wahrnehmbaren Formen wäre überhaupt keine Verständigung möglich, sondern darin, daß einmal der Gegenstand — seien wir vorsichtiger — das Mitgeteilte in bildhaft anschaulicher Form, zum andern in Wortform vermittelt wird. Gleichzeitig muß jedoch gesagt werden, daß m. E. das Beispiel den Sachverhalt verfehlt, daß Aufgabe der Kunst nicht Abbildung einzelner Gegenstände oder Dinge ist, daß das Beispiel malerischer oder zeichnerischer Nachbildung keineswegs obligatorisch für alle Kunstgattungen ist und daß die behauptete Entlehnung der Formen aus der Wirklichkeit in dieser Allgemeinheit sehr problematisch ist — wie steht es mit Musik und Dichtung? Daß die Bedeutung dieser entlehnten Formen in der Wirklichkeit nicht identisch ist mit ihrer Bedeutung im Kunstwerk, die die Bedeutung für den Menschen einschließt, daß die wesenhafte Bedeutung, die die vom Menschen geschaffene Form an sich trägt, selbst historisches gesellschaftliches Produkt ist. Kunst wäre ein ärmliches Sprachsurrogat, wenn jede gegenstandsentsprechende Naturform nur ihren jeweiligen Gegenstand bezeichnete.

Es handelt sich hier um eine Analogie ohne Beweiskraft. Sie schließt nicht nur die falsche Voraussetzung ein, daß der Naturform die Kunstform gleichbedeutend sei, sondern auch, daß das Verhältnis der anschaulich-künstlerischen Zeichensprache zum jeweiligen Inhalt in allen Kunstgattungen gleichartig sei. Das ist nicht der Fall. Das Wort bedeutet anders und anderes als z. B. ein Akkord, der Satz als eine Melodie, diese bedeutet wiederum in anderer Weise als ein ge-

<sup>12</sup> S. 35.

zeichneter Baum. Während das Wort auch im außerästhetischen Bereich bedeutet, auf Gegenstände verweist — und diese seine Bedeutung auch im künstlerischen Zusammenhang nicht verliert, sondern umfunktioniert, so existiert die musikalische Figur als bedeutsam nur innerhalb des musikalischen Kunstwerks, hat im außermusikalischen Bereich keine Bedeutung. Die ästhetische Bedeutung der gezeichneten oder gemalten Gestalt wiederum — sehen wir von aller Symbolik hier einmal ab — wird im Gegensatz zur Poesie nicht über die gegenstandsindifferente Wortform vermittelt usw. Das Allgemeine dieses Bedeutens anschaulicher Gestalten läßt sich nur als Gesetzmäßigkeit und allgemeiner Zusammenhang der spezifischen Weisen ästhetischer Bedeutung fassen — und muß von hier aus, durch Verallgemeinerung, gewonnen werden.

Zugleich geht dadurch, daß der Formbegriff auf den Begriff des Bildes beschränkt wird, für Besenbruch verloren, daß das alltägliche Wort des außerästhetischen Zusammenhangs schließlich auch „Form“ ist, und daß die von ihm der Form zugeschriebene Eigenschaft des Sinnlich-emotionierenden auf die Gestalt jeder beliebigen menschlichen Aussage, auf jede beliebige Verständigung der Menschen untereinander zutrifft.

Die allgemeine Grundlage für die gesetzmäßige Deckungsgleichheit von Form und Aussage sieht Besenbruch in der Dialektik von Erscheinung und Wesen — die er allerdings dann notwendig hinsichtlich des Kunstwerkes aufheben bzw. umkehren muß. Weil in der Wirklichkeit das Wesen die Erscheinung hervorbringt, deshalb gäbe es keine Form, die nicht bedeute, d. h. ein Wesen zum Ausdruck bringt. Allgemein ist nun der Begriff sinnlicher Schein nicht mit Erscheinung identisch. Für die Kunst nun hat mindestens nur diejenige Form als Vorbild Bedeutung, die in jeweiligen Kunstgattungen darstellbar ist. Dadurch hebt sich aber die von Besenbruch vorausgesetzte Eindeutigkeit der jeweiligen Formbedeutung schon auf. Ferner führt auch dieser Gedankengang von der Kunst weg. Denn die sinnliche Erscheinung der Pflanze sagt nicht unmittelbar, was sie für den Menschen bedeutet. Gerade das ist aber die eigentliche Domäne der Kunst, das sagt sie aus: die Welt in bezug auf den Menschen — im und am Gegenstand.

So bleibt als rationeller Gehalt nur, daß Kunst die Wirklichkeit in sinnlich-individueller Weise abbildet. Kommen wir zum behaupteten Primat der „Form“. Ist die bildhafte Erscheinung des Kunstwerkes — daß der Ausdruck Bild allgemein unzutreffend ist und im Grunde nur verwirrt, braucht in diesem Zusammenhang nicht behandelt zu werden — gegeben, ruft sie dann noch eine Bedeutung hervor? Ist die Bedeutung, der Inhalt, die Aussage von der Form abhängig, der Gehalt Funktionär der Gestalt?

Besenbruch zitiert Goethe, um seine Gedanken zu erhärten: Einmal die schönen Worte zu Eckermann, in denen Goethe den romantischen Subjektivismus kritisiert: „Solange der Dichter bloß seine wenigen subjektiven Empfindungen ausspricht, ist er noch keiner zu nennen; aber sobald er die Welt sich anzueignen und auszusprechen weiß, ist er ein Poet...“ Damit aber, meint Besenbruch, spreche Goethe nur von der „allgemeinen Inhalt-Form-Beziehung als Beziehung von Sein und Bewußtsein“<sup>13</sup>, von der allgemeinen Grundlage des künstlerischen Spezifikums. Über das Spezifische der Kunst nun rede Goethe an anderer Stelle, in seinen kritischen Bemerkungen zu Diderots Abhandlung über die Malerei, wo

<sup>13</sup> S. 41.



er die Göttin der Natur zum Künstler sprechen läßt: „... ich lehrte den Künstler, der sie (die Fußspitze einer verschleierte Marmorgestalt) bildete, ich gab ihm den Begriff vom Charakter einer Gestalt, und aus diesem Begriff sind diese Proportionen, diese Formen entstanden; es ist genug, daß diese Fußspitze zu dieser und zu keiner anderen Statue passe, daß dieses Kunstwerk ... mit sich selbst in Übereinstimmung sei.“ Daran schließt folgender Kommentar: „Hier ist in wenigen Worten das Spezifikum der Kunst genial erfaßt: es ist genug, daß jedes Formteil mit dem Ganzen der Form, daß dieses Kunstwerk mit sich selbst in Übereinstimmung sei! Diese innere Geschlossenheit des Formganzen hat zwangsläufig die hohe Aussagekraft echter Kunst an sich, wie ein Körper seine Seele hat. In diesem inneren Verhältnis von Form und Aussage wird ‚die Form alles‘.“<sup>14</sup> Also die Übereinstimmung der Form in sich sei das Spezifikum der Kunst — gerade das, was jeder gut geschnittene Anzug auch aufweisen kann? Und Goethe habe gemeint, daß die formale Übereinstimmung alles sei? Warum wohl gab die Natur dem Künstler den Begriff vom Charakter einer Gestalt? Wozu diene denn Goethe der Begriff der inneren Form? Und worin liegt das Gesetz dieser Übereinstimmung? Innere Geschlossenheit eines Formganzen, die Übereinstimmung des Ganzen des Kunstwerks mit seinen Teilen mache das Spezifische der Künstlerischen Abbildung aus — was ein Kinderball zweifellos ebenso besitzt wie eine gut gewachsene Pflanze? Hier wird eine notwendige Bedingung in zu abstrakt allgemeiner Formel mit dem Wesen der Sache verwechselt.

Das Gesetz von der Einheit des Mannigfaltigen ist ein Grundprinzip jeder künstlerischen Gestaltung — und als solches seit Beginn der ästhetischen Reflexion bekannt. Es betrifft unmittelbar die formelle Seite des Kunstwerks, und wird näher bestimmt in den ästhetischen Ordnungskategorien der Symmetrie, des Gleichgewichts, der Begrenzung, Harmonie, Rhythmus u. a., die allgemein sind und in den verschiedenen Gattungen spezifische Gestaltung erfahren. Ihre ästhetische Bedeutung erhalten sie aus dem Zusammenhang des Kunstwerks als geistiger Aneignung der Wirklichkeit und menschlicher Gestaltungstätigkeit. Für sich genommen bestimmen sie niemals ein Kunstwerk, sondern sind Bedingungen, welche die ästhetische Gestaltung eines Inhalts erst ermöglichen (in gewisser Analogie zur Grammatik und Logik). Die Bedingung der Einheit des Mannigfaltigen erhält ihre allgemeine Notwendigkeit aus der Funktion der Kunst als spezifischer Mitteilung und individueller Aussage, sie erhält ihr jeweiliges Gesetz aus dem individuellen Inhalt unter der Bedingung der jeweiligen Kunstgattung und ihres Materials.

Der Charakter einer Gestalt verlangt, um plastisch gebildet werden zu können, die organische Einheit der Form, und zwar eine bestimmte individuelle Einheit. Eben weil die allgemeine Formel der Einheit des Mannigfaltigen zu allgemein und formell blieb, wurde der Begriff der „inneren Form“ auf das Kunstwerk angewandt — im Gegensatz zur äußerlich bestimmten Einheit. So erhält die ästhetische Einheit einer künstlerischen Gestalt ihr Gesetz aus dem, was da ausgesprochen wird. Nicht diese Form ruft eine angeeignete Welt hervor, wie eine bestimmte Wellenlänge die Farbe Blau, sondern ist die jeweils bestimmte Form des individuellen Inhalts. Daß Goethe als Kronzeuge der Form-Inhalt-Konzeption Besenbruchs bemüht wird, scheint mir auf einem prinzipiellen Mißverständnis zu beruhen.

<sup>14</sup> S. 42.

Des weiteren wird die These Besenbruchs, daß im Kunstwerk die Form alles sei — auf der Grundlage der Abbildbeziehung —, bei seinem Formbegriff eine Tautologie. Wenn Form das individuelle künstlerische Abbild ist, ist sie logischerweise „alles“. Das oft wiederholte objektive Gesetz, daß nicht mehr Inhalt im Kunstwerk sei, als in der Form geronnen, ist bei diesem Formbegriff und dieser Inhaltskonzeption tautologisch, denn sicher wird vom Abbild nicht mehr abgebildet, als eben abgebildet wird. Natürlich hat dieser Gedanke einen Sinn, wenn wir erklären, daß nur, was wirklich gestaltet ist, Inhalt eines Kunstwerkes ist, daß Ungestaltetes, Deklariertes uns wohl über Absichten und Ansichten eines Künstlers unterrichtet, aber noch im Stadium des Vorkünstlerischen stehen bleibt. Aber — diese Formkonzeption, die Besenbruch vorträgt, läßt eine solche Interpretation nicht zu, hebt sie im tautologischen Kreise auf: denn das Kunstwerk ist hier Form einer außerhalb des Kunstwerks bestehenden objektiven Realität oder ruft einen Inhalt bzw. Aussage hervor im Funktionalitätsverhältnis.

Aber die „Aussage“ soll ja an der Form sein, das Kunstwerk zwangsläufige Einheit beider. Dann widerspricht Besenbruch seinem eigenen Formbegriff. Denn das Abbild ist ja schon „bedeutend“ — seiner eigenen Begründung der Form als Abbild nach. Wenn die Menschen sich durch solche „Formen“ verständigen, ist diese Form schon Aussage. Der Wirrwarr entsteht dadurch, daß Besenbruch das Wort „Form“ mit wechselnder Bedeutung benutzt und sich ihm unter der Hand die Bestimmungen austauschen, sowohl in der verzerrten Konzeption des künstlerischen Abbildes als auch in der Form-Aussage-Beziehung, wobei seine Gesetzmäßigkeit per definitionem als tautologisch sich erweisen muß.

Charakteristisch ist die These: der künstlerische Formungsprozeß schaffe die Form, folglich sei die Aussage von der Form abhängig. Im Gestaltungsprozeß wird ein materieller Stoff nach der Zielvorstellung des Künstlers geformt. Die Formung des Stoffes prägt diesem die im Bewußtsein des Bildhauers vorhandene und sich im Prozeß des Schaffens konkretisierende Gestalt auf, objektiviert am Stoff die künstlerische Idee. Das Ergebnis dieser Tätigkeit ist das Kunstwerk. Hier besagt Form also die Totalität dessen, was menschliche bewußte Arbeit am Stoff gestaltet, durch die Prägung des Stoffes objektiviert und dadurch sichtbar, mitteilbar macht. Diese „Form“, genauer dieser geformte Stoff ist das Kunstwerk, ist die künstlerische Aussage. Hier gibt es kein „dahinter“. Dieses Werk sagt in seiner spezifischen Weise aus, aber nicht dergestalt, daß der Form noch eine Aussage anhaftet.

Ein anderes ist die Form-Inhalt-Beziehung, die einen anderen Sachverhalt ausdrückt. In ihrem spezifischen ästhetischen Zusammenhang besagt die Form-Inhalt-Beziehung des Kunstwerks kein ruhendes, konstantes Verhältnis, so daß man aufteilen und etikettieren, hier die Formen, dort den Inhalt aufhäufen könnte. Das Form-Inhalt-Verhältnis besagt eine strukturelle Bewegung, die eine Gesetzmäßigkeit sowohl des Schaffens als auch der Aneignung darstellt, die die Momente von der sinnlichen Oberfläche bis zum weltanschaulichen Gehalt, von der unmittelbar anschaulichen Repräsentation bis zur tiefsten Bedeutung umfaßt. Hier erweist sich das Kunstwerk als ein in sich gegliedertes Konkretum, als in sich notwendige organische Einheit, in der Inhalt und Form entgegengesetzte, sich reproduzierende, aufeinander wirkende Momente darstellen, wobei im Verhältnis des Umschlagens von Inhalt in Form und auch umgekehrt — das umfassendere Inhaltsmoment das bestimmende Moment bleibt. Der Inhalt ist dabei das Be-

stimmende, die Form notwendige Bestimmung des Inhalts, die individuelle Gestalt des jeweils besonderen Inhalts. So ist die anschauliche Form immer Form eines besonderen Inhalts. Sie hat Momente formal allgemeiner Art, z. B. die Gattungsgesetzmäßigkeiten. Diese allgemeinen Gesetzmäßigkeiten sind Gesetzmäßigkeiten der künstlerischen Abbildung und Gestaltung, die Allgemeines des Inhalts selbst aussagen, eine allgemeine inhaltliche Gesetzmäßigkeit bedeuten, aus deren Allgemeinheit gegenüber dem Besonderen ihr „formaler“ Charakter resultiert — denken wir an allgemeine Strukturmomente des Dramas oder der Plastik — und die als wesentliche Gesetzmäßigkeiten eingehen in das konkrete individuelle Kunstwerk. So reproduziert sich die Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen auch in der Dialektik von Form und Inhalt, reproduziert sich die Struktur des Inhalts in der formalen Struktur. Dies — was hier nur roh und knapp, im Grunde Hypothetisches apodiktisch behauptend — skizziert werden kann, modifiziert sich in den jeweiligen Kunstgattungen, entsprechend ihrer besonderen Methode, den besonderen sinnlichen, materiellen u. a. Bedingungen. Die objektive Dialektik von Inhalt und Form reproduziert sich notwendigerweise in der künstlerischen, der praktisch-geistigen Aneignung ihrer Wirklichkeit durch die Menschen.

Und keineswegs dürfte es ein „Mangel an Materialismus“ sein, im Kunstwerk das Primat des Gehalts, des Inhalts zu behaupten — hat doch diese Behauptung eine gesunde geschichtliche Tradition.

Welche Gedanken führten Besenbruch dazu, das Primat der Form zu behaupten, wobei er implizit die innere Form-Inhalt-Dialektik zerstören muß, die Dialektik, die die Einheit des Kunstwerks nicht aufhebt, sondern erst herstellt? Was führt ihn dazu, den nicht nur möglichen, sondern historisch notwendigen Widerspruch zwischen Form und Inhalt im Kunstwerk, der als Widerspruch den Prozeß des Bewußtwerdens neuer Wirklichkeiten, hier also des künstlerisch gestaltenden Bewußtwerdens in seiner historischen Bewegung ausdrückt — was führt ihn dazu, diesen Widerspruch in einigen Worten wohl anzuerkennen, in der Konzeption der Deckungsgleichheit allgemein aber zu leugnen? Im Grunde lösen seine Gedanken nicht das Form-Inhalt-Problem, sondern liquidieren es.

Sehr exakt ausgedrückt finden wir den Gedanken Besenbruchs bei Theodor Lipps, mit dem er sich auseinandersetzt und von dem er folgende Gedanken als „völlig richtig“ zitiert:

„Die künstlerische Form ist nichts anderes als die Daseinsweise des Inhalts, durch welche dieser eben zum Inhalt wird. Beide sind derart im Kunstwerk eines, daß es nicht möglich wäre, in irgendeinem Kunstwerk die Form, d. h. die Daseinsweise des Inhalts auch nur im geringsten zu ändern, ohne daß damit eben das Kunstwerk einen anderen Inhalt gewänne und umgekehrt. . . . Man kann gar nicht von einem künstlerischen Inhalt sprechen, ohne eben damit implizite von einer bestimmten Form, wodurch er eben zum Inhalt und zu diesem Inhalt wird, mitzureden.“<sup>15</sup>

Deswegen sei nach Lipps die Form alles. Besenbruch kritisiert mit Recht Lipps' subjektiven Idealismus, seine Trennung der Kunst von der Wirklichkeit. Aber wenn Lipps als subjektiver Idealist das ästhetische Genießen eines Kunstwerks als durch Einfühlung vermittelten Selbstgenuß interpretiert, kann dann seine

<sup>15</sup> S. 56.



Konzeption des Inhalt-Form-Verhältnisses, die ja im genannten Zitat als richtig akzeptiert wurde, einer von materialistischer Erkenntnistheorie aus entwickelten Konzeption entsprechen? Da bei Lipps am Kunstwerk alles Inhalt oder auch Form ist, man könne auch sagen, der Inhalt sei alles — ist denn das mit dieser metaphysischen Identität gemeinte, das den oben zitierten Sätzen zugrunde liegt, als völlig richtig zu bezeichnen? Besenbruch bejaht den Satz, obwohl er unter Form das Abbild versteht — im Gegensatz zu Lipps, und er übernimmt Lipps' These, von der er glaubt, Voraussetzungen abschneiden zu können, deren Konsequenzen er akzeptiert. Er akzeptiert den Gegenzug zur Gehaltsästhetik der klassischen Periode, der, teilweise an Gedanken Kants anknüpfend, von Herbart bis zu Lipps, der eine psychologisierende Variante des gleichen subjektivistischen Grundschemas darstellt, führt. Da Besenbruch die Voraussetzungen von Lipps nicht bejaht, gleichwohl eine Hauptthese akzeptiert, muß er in unauflösbare logische Widersprüche geraten. Das ist logisches Resultat des eklektischen Verfahrens. Lipps wenigstens kommt — nach mancherlei Schwankungen — zur Leugnung der Objektivität des künstlerischen Inhalts.

Man kann die richtige Beobachtung von Lipps, daß am Kunstwerk jede Änderung eine Änderung des Inhalts bedeute, durchaus anders erklären. Lipps sagt z. B., daß man eine dramatische Form nicht in eine epische umwandeln kann. Das ist zweifellos richtig. Aber das ist kein bloßer Formwandel. Die dramatische Form spiegelt schon in abstrakter Weise bestimmte Lebenszusammenhänge wider — wie auch die epische. Beide entstanden in der historischen Praxis der dramatischen Gestaltung und der dichterischen Erzählung dieser Zusammenhänge, sie leisten Verschiedenes, nicht Austauschbares, in der jeweiligen Gestaltung einer dramatischen oder epischen „Welt“. Man kann diese Formen nicht austauschen, weil sie einen Inhalt in allgemeiner, abstrakter Weise schon haben. Jede willkürlich äußerliche Änderung führt zur Zerstörung des Kunstwerks, jede echte künstlerische Gestaltung aber ändert die Form aus inhaltlicher Notwendigkeit. Daß Goethe die Iphigenie in Versen schrieb, hat nicht Gründe schönerer äußerer Form, sondern folgt aus der immer reineren Entfaltung des Gehalts und verleiht dem Werk eine höhere Allgemeinheit. Aus der von Lipps dargestellten Beobachtung ergibt sich also durchaus nicht die von ihm vertretene theoretische Konzeption des Primats der Form, sondern diese folgt aus seinen erkenntnistheoretischen Prämissen. Bei ihm wird der Inhalt vom Subjekt letztlich geschaffen, deshalb ist die Form alles. Dadurch verliert sich gleichzeitig das wirklich Aktive der Form als Gestaltungsmoment des Inhalts. Der idealistische Charakter dieser These wird nicht dadurch geändert, daß man ihr eine Abbildtheorie vorsetzt und unter der Hand einen anderen Inhalt zu geben sucht. Daraus ergibt sich das falsche Schema: Wirklichkeit — Form — Aussage. Der richtige Gedanke vom Bedeutungscharakter der Form wird hier wieder aufgehoben. Allerdings trägt die Form — jetzt im oben entwickelten Sinne — Vermittlungscharakter. Sie vermittelt den Inhalt dem Betrachter. Ohne ihre Vermittlung bleibt dieser ästhetisch unfaßbar. Aber der Inhalt des Kunstwerks ist eben nicht die Wirklichkeit — sondern die abgebildete, weltanschaulich interpretierte, unter verschiedenartigen historisch notwendigen Kategorien des Erkennens und Wertens aufgefaßte Wirklichkeit — und zwar primär die menschlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, die angeeignete und ausgesprochene „Welt“. Die eigentümliche Ortslosigkeit der Aussage ergibt sich bei Besenbruch dabei aus der metaphysischen Betrachtung des Kunstwerks außer-

halb seines Daseinsprozesses als isoliertes „Ding“. Zugleich folgt daraus das Verschwinden der immanenten Dialektik des Kunstwerks, denn diese wird erst im Prozeß sichtbar.

Daß Besenbruchs Konzeption des Form-Inhalt-Verhältnisses ein von der marxistischen Theorie bislang ungelöstes, entweder vergeblich bemühtes oder aus dogmatischer Starrheit heraus nicht gesehenes Problem gelöst habe, erscheint mir als ein durch nichts gerechtfertigter Anspruch.

## II

Um zum Kern der Abhandlung Walter Besenbruchs zu gelangen, zur Frage des Typischen, ist es notwendig, seine Konzeption der Wahrheit in der Kunst zu untersuchen. Unlösbar hängen beide Fragen für ihn zusammen. „Die spezifische künstlerische Wahrheit ist die Wahrheit des Typischen ... Das Kunstwerk ist zur Form gewordene, mit den Sinnen faßbar gewordene Wahrheit. Der Inhalt deckt sich mit der Wahrheit hinsichtlich seines Erkenntniswertes. Der Typus ist die sinnlich faßbar gewordene Wahrheit.“<sup>16</sup> Wahrheit und Typik seien deckungsgleich.<sup>17</sup>

Dem zugrunde liegt die Konzeption des Verhältnisses von Wahrheit und Inhalt. „Inhalt ist nichts anderes als die Wahrheit der Aussage, wenn man den Erkenntniswert des Kunstwerks ins Auge faßt. Da aber im Kunstwerk genauso viel Inhalt vorhanden ist als in seiner Form geronnen ist, enthält das Werk genau so viel Wahrheit, als vermöge der Form erfaßt ist.“<sup>18</sup> Somit sei Kunst wesentlich „Erkenntnis durch Form“.<sup>19</sup>

„Das künstlerische Abbild, die künstlerische Form besitzt gegenüber den Erscheinungen der Wirklichkeit die Eigenart, daß sie nur zu dem Zweck produziert wird, das Wesen der wirklichen Erscheinungen dem Bewußtsein der Menschen zu erschließen, ... ist nur dazu da, Zugang zum Wesen der Erscheinungen der Wirklichkeit zu schaffen.“<sup>20</sup>

Diese Bestimmung der Kunst als einer nur formal von der Wissenschaft sich unterscheidenden Erkenntnisweise ist verbunden mit der Behauptung der Identität von Wahrheit und Inhalt sowie von Wahrheit und Typik. Fügen wir hinzu, daß das Typische auch noch gut und schön ist, haben wir den Grundriß des Systems. Zugrunde liegt das oben genannte Schema: Wirklichkeit — Form — Aussage.

Zunächst zur Deckungsgleichheit von Wahrheit und Inhalt. Sie resultiert aus der nackten Gegenüberstellung einer gänzlich unbestimmten allgemeinen Wirklichkeit und der „Form“ im Sinne der Definition Besenbruchs. Ich halte die Gegenüberstellung in dieser Allgemeinheit für wenig ergiebig. Sie besagt bestenfalls ein Allgemeines, das die Kunst mit anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins gemeinsam hat. Die Spezifik des künstlerischen Abbildes läßt sich jedoch nicht finden, wenn wir sie als Analogie zur Wissenschaft betrachten und allein einen Formunterschied feststellen: Erkenntnis durch Form auf der einen, Erkenntnis durch Begriffe auf der anderen Seite, sondern wenn wir die Kunst

<sup>16</sup> S. 120.

<sup>17</sup> S. 149.

<sup>18</sup> S. 20.

<sup>19</sup> S. 35.

<sup>20</sup> S. 162.

selbst als Ausdruck einer spezifischen Beziehung zur Wirklichkeit fassen. Der Weg des Analogieverfahrens führt dazu, die Kunst wie im 18. Jahrhundert rationalistisch zu interpretieren, was wir selbst noch bei Hegel in der Unterordnung der Kunst unter Religion und Philosophie wiederfinden, wo die von Leibniz und Baumgarten inaugurierte Konzeption ihre historisch reichste und reifste Gestalt findet. Darüber hinaus, ist es denn „Wirklichkeit“ schlechthin, die die Kunst abbildet?

Ist es die „unabhängig vom Menschen existierende Wirklichkeit“<sup>21</sup>, die nach Besenbruchs Auffassung in die Form-Aussage-Beziehung „eindringt“ und diese bestimmen soll? Die Wirklichkeit unabhängig vom Menschen ist Gegenstand der Naturwissenschaft. Die Kunst bildet die Welt in bezug auf den Menschen ab, primär die menschliche Wirklichkeit. In der bisherigen Praxis der marxistischen Ästhetik ist diejenige Seite, die Marx als Vergegenständlichung und Entfaltung menschlicher Wesenskräfte bezeichnet, verkümmert, eben die Art und Weise, wie die Wirklichkeit in der Kunst in ihrem historischen Entwicklungsprozeß als menschliche Wirklichkeit angeeignet, vermenschlicht wird und die Menschheit in ihr ihres Seins bewußt wird. Ein historischer Prozeß ist dies, in dem — auf der Grundlage der Entwicklung der Produktion — im lebendigen Prozeß gesellschaftlicher Wechselwirkung die künstlerische Produktion unsere ästhetischen Organe, unsere ästhetischen Fähigkeiten entwickelt. Das Wesen der Kunst wird zerstört, wenn wir die von ihr abgebildete Wirklichkeit menschenfrei machen. Das will Besenbruch auch gar nicht — wie seine Ausführungen über das Typische zeigen. Jedoch während er einerseits das Inhalt-Form-Verhältnis auf die erkenntnistheoretische Grundbeziehung überträgt — auch das gesellschaftliche Bewußtsein ist nicht Form des gesellschaftlichen Seins —, um auf diesem Wege die spezifisch künstlerische Abbildung zu fassen, zerstört er durch die mechanische Übertragung erkenntnistheoretischer Grundbeziehungen im wissenschaftlichen Erkennen, speziell dem naturwissenschaftlichen Erkennen, auf die Beziehung von Kunst und Wirklichkeit gerade das Spezifische der Kunst. Der Begriff des Abbildes ist umfassender als der Begriff der Erkenntnis; diese ist eine Form des Abbildens und Bewußtwerdens der Wirklichkeit, die Kunst eine andere. So wesentlich das Erkenntnismoment in der Kunst ist — wenn auch in verschiedener Bedeutung in den verschiedenen Gattungen —, es erschöpft nicht das Wesen der künstlerischen Abbildung.

In der Kunst objektiviert sich der Mensch mit allen Wesenszügen. Ausdruck und Emotion z. B. sind wohl Abbild, nicht aber „Erkenntnis“ — wohl aber spezifische Weisen des Bewußtwerdens. Wir verwischen gleichzeitig das Spezifische des Erkennens, sein Wesen, seine Rolle besonders als Wissenschaft, wenn wir sein Spezifikum als nur formell auffassen.

Aus der Konzeption der Kunst nach Wissenschaftsmodell einerseits, des Form-Inhalt-Verhältnisses als der Kunst-Wirklichkeits-Beziehung andererseits resultiert der Gedanke Besenbruchs, daß Inhalt und Wahrheit deckungsgleich, identisch seien, daß nur Wahrheit Inhalt des Kunstwerks, Unwahrheit aber außerkünstlerisch sei. Die enge Wahrheitsauffassung wird durch eine durch nichts gerechtfertigte Konstruktion auf der anderen Seite nur verstärkt, in eklatantem Widerspruch zur Geschichte der Kunst. Wohl gestaltet das Münster zu Straß-

<sup>21</sup> S. 58.



burg mittelalterliche Weltanschauung, aber welche Wahrheit? In welchem Sinne? Wohl bildete es die Welt der Menschen damals auf seine Weise ab — als steinernes Mal ihrer Weltauffassung —, und natürlich spiegelt sich ihr reales Verhältnis zur Welt, ihr wirkliches gesellschaftliches Sein darin wider — aber Wahrheit, wenn diese so eng, so verdinglicht aufgefaßt wird? Und selbst die gegenreformatorische Kunst, die mit überwältigender anschaulicher Pracht und sinnlicher Überredungstechnik im italienischen Barock aufblüht — ist sie inhaltslos? Was wir als Wahrheit heute wissen, ist dies allein ihr möglicher Inhalt? Gehört nicht die historisch notwendige Phantastik mit zum Inhalt der sie gestaltenden Kunst? Wie unhistorisch ist diese Auffassung! Wie engherzig! Besenbruch weiß selbst, daß die Wahrheit nur als historischer Prozeß zu fassen ist. Weshalb bildet er derartig unsinnige aus notwendigen Gegenwartsforderungen verallgemeinerte Scheingesetzmäßigkeiten? Es ist genug, wenn in den verschiedenen historischen Epochen in der Kunst die historisch mögliche Welterkenntnis und Wahrhaftigkeit in der Selbstdarstellung, das wirkliche erlebte Leben in seinen realen Problemen gestaltet wird und wurde — und es war immer ein weltanschaulich interpretiertes Leben. Der Isenheimer Altar hat zum Inhalt nicht nur das Leiden des geschundenen Plebejers Christus, sondern zugleich den christlichen Erlösungsglauben. Realismus gibt es, solange es Kunst gibt — aber sein Modell ist nicht die Kunst und Literatur des 19. Jahrhunderts. Er ist historisch zu fassen, trägt mancherlei Gestalt, und für manche Perioden haben wir verlernt, seine Sprache zu verstehen.

Ein Grundfehler Besenbruchs ist die unvermittelte Gegenüberstellung von Kunst und allgemeiner Wirklichkeit. Es ist immer eine historische gesellschaftliche Wirklichkeit, die in besonderen, historisch gewordenen Formen des Bewußtseins in historisch geltender Kunstsprache sich ihrer selbst bewußt wird und ihre Welt ausspricht. Und in aller großen Kunst, in den verschiedenartigsten Weltanschauungen, die sie bekennt, wird uns das wirkliche Sein der Menschen faßbar — wenn wir nur ihre Sprache verstehen können.

Die Konzeption des Typischen bei Besenbruch wiederholt im Grunde nur auf der Basis des allgemeinen Schemas das Inhalt-Form-Aussage-Verhältnis als Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen, die im Kunstwerk als Typisches und Charakteristisches deckungsgleich werden. Ein Widerspruch existiert hier nur als harmonisches Zusammenfallen. Eben so treten hier die Verhältnisse von Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung und schließlich Allgemeines und Einzelnes als deckungsgleich auf. Diese allgemeine Unbestimmtheit im Philosophischen führt dann, entsprechend der schematischen Gesamtanlage, zu einer Konzeption der Kunst als modifizierter Photographie, so sehr Besenbruch im einzelnen sehr richtige Bemerkungen gegen den Naturalismus vorbringt und auch die Enge seiner Konzeption zu spüren scheint. Denn er versucht ihr zu entgehen. Gehen wir aus von seiner Interpretation der Marxschen Definition der Kunst als geistig-praktischer Aneignung der Welt. Besenbruch folgert daraus: „Da sie die *praktisch* geistige Weise ist, sich die Welt anzueignen, muß das Abbild die *Form* des konkret Wirklichen besitzen. Der Künstler eignet sich in seinem Bewußtsein das Wesen eines Gegenstandes dadurch an, daß er eine Form hervorbringt, die dem Wesen des Gegenstandes entspricht.“<sup>22</sup> Das „Praktische“ kann sich nur

<sup>22</sup> S. 34.

auf das materielle Hervorbringen, darauf, daß Kunst ein Schaffen, ein Machen ist, beziehen. Was besagt „Form des konkret Wirklichen“? Werden von der Kunst die wirklichen Formen der Dinge allgemein reproduziert? Das ist wohl hier gemeint, wobei Form mit sinnlicher Erscheinung identifiziert wird.<sup>23</sup> Daß dies aus dem „praktischen“ Charakter der Kunst folgte, ist nicht einzusehen und recht willkürlich interpretiert. Die Konsequenz zeigt sich im folgenden: Besenbruch erklärt: „Die realistische Darstellung ist sowohl Wiedergabe der Erscheinung der Wirklichkeit wie ihres Wesens. Bei dieser Feststellung darf man jedoch nicht stehen bleiben, denn das eklektische ‚sowohl als auch‘ reicht noch nicht aus. Da die Erscheinungsform in der Kunst da ist, um das Wesen zu erfassen, bedeutet Realismus die Verdeutlichung des Wesens vermöge der natürlichen Erscheinungsform.“<sup>24</sup>

Gilt das allgemein für alle Kunstgattungen? Welche Erscheinungsform wird in welcher Kunst dargestellt? Das Ideal wäre der tönende und springende bemalte Pudel aus Pappmaché. Von dieser These aus sind naturalistische Konsequenzen unvermeidlich. Besenbruch sucht ihnen zu entgehen. „Das Spezifikum der künstlerischen Wahrheit, die von der typischen Gestalt umschlossen wird, liegt in dem lebendigen realen Widerspruch zwischen exakter Erfassung der Wirklichkeit durch Modifizierung der Wirklichkeit, durch Abwandlung der Wirklichkeit . . .“<sup>25</sup> Dies im ausdrücklichen Gegensatz zu Naturalismus. Aber die Lösung der hier genannten echten Probleme wird verbaut, wenn wenige Zeilen nachher steht: „Sicherlich verlangt der Realismus als wahrhaftige Erfassung des Wesens in typischer Gestalt die Raffung, ‚Übersetzung‘, ‚Verdichtung‘ der Naturform, aber nur ein intensives Studium und liebevolle ‚Nachahmung‘ der Erscheinungsformen sichert jene Souveränität in der Behandlung der ‚Naturform‘, die schließlich zu jener vollendeten künstlerischen Form führt, welche ‚über die Natur‘ aber nicht ‚außer-natürlich‘ ist.“<sup>26</sup> Hier rächt sich das optische Modell einerseits, die Identifizierung von Form, Erscheinung, künstlerischer Form und sinnlichem Schein andererseits. Was auf die bildende Kunst — und auch hier sehr bedingt nur — zutrifft, was sich in der schönen Literatur schon gänzlich anders verhält, wird angesichts der Baukunst und Musik zum offenkundigen Nonsens. An die Stelle des wirklichen, vielfältigen und vermittelten Abbildungsprozesses, an die Stelle der Kunst als Weise des Bewußtwerdens des gesellschaftlichen Seins tritt hier eine dürre Reduzierung der so unerhört reichen Kunstwelt auf die Sprache angewandter und abgewandelter äußerer Naturformen. Dies führt zu folgender These: „Es liegt aber im Wesen dieser Bildhaftigkeit, daß die Verallgemeinerung sich immer nur in Form des konkret Einzelnen niederschlagen kann. Ein Abstrahieren von den einzelnen Zügen und Seiten einer Erscheinung, wie es die begriffliche Erfassung des Wesens ist, ist in der künstlerischen Erfassung nicht möglich.“<sup>27</sup> Abgesehen davon, daß Besenbruch an anderer Stelle durchaus vom Eliminieren des Unwesentlichen spricht — entscheidend ist hier die total verfehlte Konsequenz seiner falschen Voraussetzung und Methode: Zu fragen ist, welche Kunstgattung eigentlich nicht auf ihre Weise abstrahiert. Selbst wenn

<sup>23</sup> Siehe oben S. 35.

<sup>24</sup> S. 107.

<sup>25</sup> S. 123.

<sup>26</sup> S. 123/124.

<sup>27</sup> S. 111.

wir uns auf sein optisches Modell beschränken — welche ungeheure Abstraktion liegt in der Tatsache, daß schon in der kleinsten Zeichnung eines Meisters die Totalität der Sache sichtbar wird, in der bildlich niedergeschlagenen Abstraktion das Ganze erscheint. Welche abstrahierende Aktivität auf Seiten des Künstlers, welche aktive sinnliche Perzeption auf Seiten des Betrachters! Ohne die Historie der ästhetischen sinnlichen Fähigkeit in ihrer wachsenden Aktivität zu begreifen, die hier eliminiert wird, ist Kunst gänzlich unbegreiflich.

Das abstrakt Wirklichkeit und Kunst einander gegenüberstellende Nachahmungsschema, das nicht aristotelisch ist, zwingt zu diesen Konsequenzen, die allgemeine Thesen über die Kunst, über die so wesensverschiedenen Künste aussagen. Theoretische Voraussetzung ist dafür, daß Natur und Menschheit in gleichartiger Dinglichkeit egalisiert erscheinen.

### III

Aus dem allgemeinen Modell Besenbruchs ergibt sich deduktiv seine Bestimmung des Typischen als der zentralen Kategorie der Ästhetik. Wenn Kunst einfach Erkenntnis nach dem Modell der Naturwissenschaft ist, Erkenntnis aber immer Erkenntnis eines Allgemeinen, die Kunst aber Erkenntnis nicht in Form abstrakter Begriffe, sondern in Form individueller Bildhaftigkeit, dann besagt das Typische eben das Allgemeine in individueller Form, eine allgemeine Bedeutung, die in Form einmaliger Erscheinung sichtbar wird<sup>28</sup> oder auch das Wesen in charakteristischer Erscheinung.<sup>29</sup> Besenbruch macht hier keinen Unterschied zwischen der Individualität eines Kunstwerks und der Individualität einer dargestellten Person. Diese wird im Gegenteil allgemeines Modell für alle Kunstgattungen.

Die zentrale Stellung des Typischen, das für Besenbruch die Grundkategorie der marxistischen Ästhetik ist, ergibt sich aus dem allgemeinen Modell. Der Schematismus des Modells der Kunst „im allgemeinen“ wird reproduziert im Schematismus der Kategorie des Typischen, die hier nicht aus der Sache gewonnen, sondern deduktiv gefolgert, ebenso unhistorisch wie abstrakt und in einer solchen Enge bestimmt wird, daß sie auf keine Kunstgattung zutrifft. Man fühlt sich in die dogmatische Spekulation des 18. Jahrhunderts im Sinne Christian Wolffs zurückversetzt. Die Untersuchung, ob und inwieweit das Typische die zentrale Kategorie der Ästhetik sei, geht von ihrem Ergebnis als stillschweigender Voraussetzung aus, die dann „bewiesen“ wird. Das wirkliche Ergebnis ist die Vergewaltigung der Kunst. Diese Spekulation geht von abstrakt begrifflichen Voraussetzungen aus, die übernommenen Allgemeinbegriffe entlassen dann das Konkretum aus sich heraus. Diese ihrer Grundhaltung nach idealistische, weil in der Verabsolutierung des Allgemeintheoretischen beharrende Methode führt im Verhältnis zur Kunst notwendig zu einer dogmatisch-postulatorischen Haltung gegenüber der künstlerischen Praxis. Von wissenschaftlicher Beweiskraft kann bei allen wesentlichen Thesen keine Rede sein.

Während Besenbruch von einer gleichsinnigen Anwendbarkeit der Kategorie des Typischen in allen Bereichen der Kunst ausgeht, was er nicht beweist, und in seinen konkreten Ausführungen sich nur an die bildende Kunst und Literatur hält, will

<sup>28</sup> S. 85.

<sup>29</sup> S. 95.



ich im folgenden mich auf die Literatur allein beschränken und einige seiner Thesen diskutieren.

Besenbruch entwickelt eine Dialektik des Typischen und des Charakteristischen. Charakteristisch soll sein die Einmaligkeit der Erscheinung, die bedeutend ist.<sup>30</sup> (Über die Terminologie brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht zu streiten, wenn sie auch m. E. willkürlich ist). Die Forderung, daß im realistischen Kunstwerk jeder ein „Typus“ und ein „Charakter“ sei, wird bejaht und zu begründen versucht. Der Zusammenhang besteht nach Besenbruch darin, daß „das Typische nur vermöge des Charakteristischen“ und umgekehrt existiere.<sup>31</sup> In diesem Verhältnis sei das Typische das Übergreifende, Bestimmende.<sup>32</sup> Das Typische wird bestimmt als „als Form erfaßte Allgemeinbedeutung“, das „Charakteristische“ als bedeutende, zur Allgemeinbedeutung komponierte Individualität.<sup>33</sup> So ergebe sich, daß „die Kategorie des Typischen ... die inhaltliche, die Kategorie des Charakteristischen die Formseite der Gestalt“<sup>34</sup> vertreten.

Dadurch werden im Kunstwerk Typik und Charakteristik deckungsgleich, wie vorher Form und Aussage, und ebenfalls fallen — dies ausdrücklich im Gegensatz zur Wirklichkeit — Allgemeines und Einzelnes in eins. „In der Kunst ist also die individuelle Erscheinung nicht ein Stück des Allgemeinen — wie es sich in der Wirklichkeit verhält —, sondern sie ist als Einzelnes das ganze Allgemeine.“<sup>35</sup> „Dagegen individuelle Züge als solche, Individualität an sich sind noch lange kein kunstwürdiger Gegenstand; charakteristisch werden sie erst dadurch, daß sie Bedeutsamkeit erlangen.“<sup>36</sup>

Als Zusammenfassung wird formuliert: „Die ästhetische Kategorie des Typischen erfaßt also folgenden Tatbestand: die untrennbare Einheit von Wahrhaftigkeit und Tendenz als integrierende Bestandteile der Wahrheit einerseits und andererseits die Sichtbarmachung des Wesens in Erscheinungsformen, die sich niemals willkürlich über die Natur, die Wirklichkeit hinwegsetzen können, so daß das Gesamtbild, trotz möglicher Abweichungen von den Formen der Natur im Einzelnen, im Ganzen wieder den Eindruck des Lebens hervorbringt.“<sup>37</sup>

Über das mechanistische Grundmodell ist schon gesprochen worden. Auch die Kategorie des Typischen bewegt sich in seinem Rahmen und macht den „Eindruck der Natur“ für sämtliche Kunstgattungen obligatorisch. Wie sinnlos dies ist, wurde gesagt.

Was verstehen wir unter dem Typischen?

Engels spricht in seinem Brief an Minna Kautsky davon, daß hinsichtlich der Charaktere „jeder ein Typus und ein bestimmter Einzelmensch, ein ‚Dieser‘“, somit ein „typischer Charakter“<sup>38</sup> sei, wie es im Brief an Miß Harkness heißt. Die Gestaltung der typischen Charaktere steht im Gegensatz zur „schlechten Individualisierung“, die das Private verabsolutiert, und der idealistischen Idea-

<sup>30</sup> S. 85.

<sup>31</sup> S. 91.

<sup>32</sup> S. 92.

<sup>33</sup> S. 92.

<sup>34</sup> S. 103.

<sup>35</sup> S. 118.

<sup>36</sup> S. 92.

<sup>37</sup> S. 108.

<sup>38</sup> Marx/Engels, Über Kunst und Literatur, S. 102; 105.

lisierung, die das bestimmte Individuum in seiner Funktion als Sprachrohr des Zeitgeistes aufgehen oder ein Abstraktum „verkörpern“ läßt.

In welchem Sinne wird hier der Ausdruck „Typus“ angewandt, was besagt das Allgemeine in diesem Zusammenhang?

Innerhalb der nichtmarxistischen Ästhetik wird das Wort Typus häufig benutzt — mit wechselndem Bedeutungsgehalt. Am verbreitetsten ist es als Ausdruck eines Anschaulich-Allgemeinen, das als strukturelle Gesetzmäßigkeit von dargestellten Personen und Situationen wie auch als allgemeine Gehaltsbestimmung des Schönen dient. Hier ist nun kein Überblick einer Geschichte dieses Begriffs zu geben, sondern es kommt darauf an, zu sehen, daß alle derartigen Bestimmungen abstrakt-formell bleiben, wenn man sich auf ein abstraktes Verhältnis des nicht näher bestimmten Allgemeinen zum Einzelnen oder zum Individuellen beschränkt. Es kommt darauf an, *was* jeweils als ein Allgemeines gemeint ist und — selbst auf der Grundlage einer gemeinsamen Weltanschauung — *welches* „Allgemeine“ in einer typischen Gestalt sichtbar wird. Die marxistische Bestimmung des Typischen setzt den dialektischen und historischen Materialismus voraus, er geht in sie ein. Und auch hier genügt es nicht, von der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen schlechthin zu sprechen. Dieses Verhältnis ist universell, es gibt keine objektive Realität, die nicht von dieser Dialektik bestimmt, nicht durch sie strukturiert wird. Und selbstverständlich strukturiert sie — vom Gegenstand her wie von der Seite des Abbilds her — jede beliebige Abbildung, jede Widerspiegelung, wenn auch auf eine jeweils sehr spezifische Weise.

In Engels' Ausführungen stellt der Typus ein Allgemeineres gegenüber dem bestimmten Einzelmenschen dar. Dies Allgemeineres als eine qualitative Bestimmtheit des „Einzelmenschen“ besagt nicht ein abstrakt Allgemeines, weder eine Idee noch eine isolierte Eigenschaft noch ein gattungsmäßig Allgemeines, sondern bestimmt den Einzelmenschen als Ensemble geschichtlich-gesellschaftlicher Verhältnisse.

In seinem Brief an Miß Harkness kritisiert Engels den Mangel an Realismus an ihrem Roman „City girl“, der die Umstände, unter denen die Charaktere handeln, untypisch gestalte, insofern die Arbeiterklasse als nur passive, leidende Masse auftritt. Unbedingt gehöre zum Bereich des Realismus die „rebellische Auflehnung der Arbeiterklasse gegen das Milieu der Unterdrückung, ... ihre Versuche — konvulsivisch, halbbewußt oder bewußt —, ihre Stellung als menschliche Wesen wiederzuerlangen...“ Und zwar gilt dies für eine ganze historische Epoche, die ja auch heute nicht abgeschlossen ist. In seinen berühmten Ausführungen über Balzac sieht er den Sieg des Realismus bei Balzac darin, daß dieser trotz seiner politischen Sympathien „die Notwendigkeit des Unterganges seiner geliebten Adligen sah und sie als Menschen schilderte, die kein besseres Schicksal verdienten, und daß er die wirklichen Menschen der Zukunft dort sah, wo sie in der damaligen Zeit allein zu finden waren“. <sup>39</sup>

Engels sieht das Typische einer Gestalt, Situation oder Handlung darin, daß diese die objektive gesellschaftliche Notwendigkeit, den objektiven gesellschaftlichen Zusammenhang in der jeweiligen individuellen Bestimmtheit sichtbar macht. Dieser Zusammenhang ist immer historisch-konkret. Er stellt das um-

<sup>39</sup> Marx/Engels, Kunst und Literatur, 1948, S. 105; 106.

fassend Allgemeine gegenüber den Personen und Umständen dar, er ist zugleich ein besonderer in historischer und nationaler Beziehung gegenüber umfassenderen Zusammenhängen, die auch das Allgemeinmenschliche als ein historisch Werdendes einschließen. Dies wird sichtbar im Kampf der Arbeiterklasse, der nicht nur ein ökonomischer und politischer Kampf ist, sondern umfassend um ihre Stellung als menschliche Wesen geführt wird. So erschließt erst die Tiefe des historischen Realismus den sozialistischen Humanismus.

Konkreter erscheint die Bestimmung des Typischen in der Sickingendebatte. Lassalles historische Fehlkonstruktion, seine idealistische Auffassung revolutionärer Tragik, seine idealisierende „schillerisierende“ Gestaltungsweise hängen notwendig miteinander zusammen und resultieren aus der politisch-ideologisch bestimmten abstrakten Konzeption, die eine isolierte Sickingen-tragödie aus dem Ganzen des Bauernkrieges herauszuschneiden zu können glaubt. Daß dadurch die wirkliche Tragik Sickingens verloren ging, bewiesen Marx und Engels in ihren Briefen an Lassalle. Ohne das Erfassen der lebendigen Dialektik der Klassenkräfte, ohne das Widerspiel der revolutionären Bewegung der Bauern und Plebejer kann die Adelsbewegung weder gedanklich begriffen noch realistisch gestaltet werden. Die idealistische Konzeption führte zur idealisierenden Methode der Menschengestaltung, die die individuelle Charakteristik preisgab. Denn der Reichtum der Individualität existiert nur als Reichtum ihrer sozialen Beziehungen, als lebendiges Agieren und Reagieren im gesellschaftlichen Lebensprozeß — und ist nur von hier aus künstlerisch gestaltbar. Engels entwirft als Programm des künftigen Realismus die Verschmelzung des „bewußten historischen Inhalts“<sup>40</sup> als Gedankentiefe mit der „shakespeari-schen Lebendigkeit und Fülle der Handlung“. Marx vermiste das Charakteristische an den Charakteren Lassalles, eben weil sie wesentlich Ideen und isolierte Eigenschaften „verkörperten“. Lassalles historische Unwahrheit und falsche Abstraktheit zwang zu dieser Methode. Seinen Gestalten mußte, eben weil sie — im Sinne Lessings — personifizierte Abstrakta waren, der typische Charakter fehlen, weil der bewußte historische Inhalt fehlte. Das Typische realistischer Gestalten ist der in und an ihnen bewußt gewordene „historische Inhalt“ — der im Kunstwerk abgebildete objektive geschichtlich-konkret bestimmte gesellschaftliche Zusammenhang.

Dieser allgemeine Zusammenhang ist reproduziert im Ensemble, in der bewegten Totalität eines Romans, Epos, Dramas usw. Aus diesem Ensemble heraus, das gegenüber dem allgemeineren Zusammenhang immer ein Besonderes darstellt, das selbst ein bestimmtes Ereignis, einen bestimmten Konflikt, immer ein Beziehungs-gewebe individueller Menschen darstellt, ergibt sich die Gestaltung typischer Charaktere unter typischen Umständen.

In Besenbruchs Behandlung von Kabale und Liebe zur Erläuterung der künstlerischen Parteilichkeit, bei der Schillers Drama auf eine recht sonderbare und m. E. weder im allgemein historisch-politischen noch im literarhistorischen Bereich zutreffende illustrative Deutung erfährt, wird seine Konzeption des Typischen deutlicher, einmal in der Vorstellung von der Methode der Typisierung, zum anderen in der Interpretation der Luise und des alten Miller:

Er kommentiert die Szene im Kabinett des Präsidenten: „Hier läßt sich direkt

<sup>40</sup> Ebenda, S. 118.



die innere Logik der Typisierung ablesen: von der Erfahrung zur verallgemeinernden Idee und von der verallgemeinernden Idee zur lebendigen Verkörperung.“<sup>41</sup> Womit die spezifisch künstlerische Aneignung der Wirklichkeit auf eine einfache Darstellungsfrage der „Verkörperung“ zurückgeführt wird. Ferner: „Die Gestalten des Miller, der Luise, des Kammerdieners, sie sind, obwohl individuelle ‚Diese‘, ja gerade als völlig individuelle lebendige ‚Diese‘ zugleich *die* Empörung als solche, *die* Kraft als solche, *der* Adel als solcher des Volkes selbst.“<sup>42</sup> Auch hier führt die Vorstellung zu „der Empörung als solcher“, „der Kraft als solcher“, „dem Adel als solchem“ — zu Verkörperungen verselbstständigter Eigenschaften des Volkes. Zu derartiger — von Gottsched seinerzeit klassisch formulierter — Verkörperungsvorstellung führt die Konzeption des Typischen, wenn im Kunstwerk gelten soll: „Das Allgemeine wirkt als Individualität zugleich als ein totales Allgemeines“<sup>43</sup>; wenn das Einzelne das ganze Allgemeine ist<sup>44</sup>, wenn Typus und Charakter deckungsgleich sein sollen. So sehr Besenbruch gegen personifizierte Charaktere polemisiert, führt sein „System“ — eben auf Grund der Preisgabe der Dialektik — genau auf sie hinaus.

Wir sahen, daß die versuchte Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen in dieser Abstraktheit das Typische gar nicht trifft. Sie „vergißt“, die Realität beider zu fassen, denn weder ist das Allgemeine schlechthin allgemein noch das Einzelne schlechthin einzeln. Das Allgemeine erweist sich als Historisch-Besonderes, das Einzelne ist von sich aus schon immer auf verschiedene Weise Allgemeines — das Einzelne „als solches“ ist eine reine Abstraktion, auch ist niemals im Kunstwerk das Einzelne ein „Vereinzelt“, sondern in der besonderen Gestalt aufgehoben. Überhaupt sind, ontologisch gesehen, in der Kunst die Abgrenzungen des Allgemeinen und Einzelnen, wenn wir darunter jetzt Darstellung von Einzelheiten verstehen, ebenso willkürlich, wie sie von der besonderen Beziehung auf den Menschen hin notwendig sind. Wie weit „Einzelnes“ dargestellt wird, ist gattungsmäßig und historisch verschieden, bedingt durch die Struktur und Geschichte der menschlichen Sinnlichkeit und der ihr entsprechenden Vorstellungsfähigkeit, bedingt durch die Möglichkeit, wie weit jeweils für welche Sinnesorgane „Einzelnes“ Träger humaner Bedeutung sein kann.

Nun benutzt Besenbruch den Begriff des Einzelnen im gleichen Sinne wie den Begriff der Individualität, parallelisiert das Verhältnis von Abstrakt-Allgemeinem und Einzelem einerseits, individueller Erscheinung und gesellschaftlicher Allgemeinheit andererseits. Bei dieser Identifizierung geht einmal das Konkret-Allgemeine des Gesellschaftlichen verloren, zum anderen ist die Identifizierung von Einzelem und Individuellem sehr willkürlich und m. E. grundfalsch, denn jede Individualität enthält zahlreiches in ihr aufgehobenes Einzelne, ist selbst ein vieles Einzelne im Sinne untergeordneter Einzelheiten oder Teile umfassender organischer Zusammenhang. Es hat wohl tiefen Sinn, von der Individualität des Hieronymus Holzschuher von Dürer zu sprechen, überhaupt keinen Sinn aber, dies auf die Individualität der Haare seines Pelzes oder auf die Form seiner Nase zu beziehen.

Beschränken wir uns auf die engere Bedeutung also, daß die individuelle

<sup>41</sup> S. 136.

<sup>42</sup> S. 143.

<sup>43</sup> S. 117.

<sup>44</sup> S. 118.

Erscheinung das ganze Allgemeine umfasse: „Die spezifische Gesetzmäßigkeit des künstlerisch-Ästhetischen ... ist also im Kern folgende: Während in der Wirklichkeit das Allgemeine in das Einzelne immer nur unvollständig eingeht, während in der Wirklichkeit jedes Einzelne das Allgemeine nur unvollständig umfaßt, liegt das Spezifische der künstlerischen Typisierung darin, daß das Einzelne als totales Allgemeine erscheint und wirkt, und das Allgemeine das Einzelne total erfüllt, so daß sich Allgemeines und Einzelnes in völliger Deckungsgleichheit befinden.“<sup>45</sup> An anderer Stelle heißt es: Die einmalige Gestalt erhalte ihren künstlerischen Wert nicht dadurch, „daß sie nicht nur auf ein Allgemeines außer ihr zu verweisen braucht. Sie bekommt ihren künstlerischen Wert dadurch, daß sie zugleich das Allgemeine ist...“<sup>46</sup>

In Wirklichkeit geht kein Allgemeines im Einzelnen, kein Einzelnes im Allgemeinen auf, übergreift jedes Allgemeine das Einzelne — und ist das Einzelne reicher als das Allgemeine, ist reicher, als objektiv in dem jeweiligen allgemeinen Zusammenhang, in dem es steht, einbegriffen ist. Aus der unendlich vielfältigen Dialektik der Wirklichkeit abstrahiert die Kunst — aber sie abstrahiert nicht von der Dialektik. Auch im literarischen Kunstwerk ist niemals eine individuelle Gestalt das ganze Allgemeine, ist auch kein Ensemble das „Allgemeine“. Das, weshalb Gestalten und Umstände typisch sind, ist umfassender als eben diese Gestalten und Umstände. Aus ihm sind diese Gestalten weder unmittelbar ableitbar, noch können sie voll in ihm aufgehen. Welches Allgemeine können Romeo und Julia darstellen, wenn sie es selbst „sind“? Ihr tragischer Tod erzählt doch nicht nur sich selbst. Aber ist die historische Notwendigkeit, die in der individuellen Tragödie sichtbar wird, mit dieser „deckungsgleich“? Besenbruchs spekulative Methode führt mit Konsequenz zu zwei einander entgegengesetzten Resultaten, sie vereinzelt das Einzelne — durch die Deckungsgleichheit, und sie verselbständigt das Allgemeine — wie wir oben sahen. Jedes bedeutende Kunstwerk, eben weil es ein Konkretum, Einheit des Mannigfaltigen, Zusammenschluß von vielem „Allgemeinen“ ist, weist über sich hinaus — und immer ist seine konkrete Individualität reicher als der in ihr gestaltete Zusammenhang, und dieser wiederum umfassender als jene. Darin liegt auch die Unausschöpflichkeit großer Kunst beschlossen. Und dieser Zusammenhang darf niemals als lineare Eindeutigkeit betrachtet werden, in der ein Einzelnes zum Allgemeinen sich verhält wie eine abstrakte Bezeichnung vom Gemeinsamen vieler Einzelter zum jeweilig Einzelnen. Jede individuelle Gestalt ist schon eine besondere, ihre Individualität schließt schon Nur-Individuelles und Allgemeines zusammen. Der konkrete allgemeine Zusammenhang wiederum, der im realistischen Kunstwerk gestaltet wird, impliziert einen allgemeineren, wird von diesem wiederum bestimmt und weist auf ihn hin.

Diese Dialektik jedoch wird erst dann sichtbar, wenn wir die reale Existenz der Kunst im gesellschaftlichen Prozeß einbeziehen, wenn die rezeptive Aktivität des Betrachters als Bedingung der Erschließung des Inhalts verstanden wird, wenn begriffen wird, daß diese Aktivität erfüllt, was im Werk als Notwendigkeit angelegt ist. Ein Erfüllen ist dies, das selbst historisch bedingt ist — entsprechend dem Stand des historischen Bewußtseins, des gesamten psychischen

<sup>45</sup> S. 163.

<sup>46</sup> S. 118.

Lebens, das selbst gesellschaftlich-historisch bestimmt ist. Betrachten wir das Werk als isoliertes Ding, wird alle Dialektik seiner Momente zur Scheindialektik und muß notwendig in Eins deckungsgleich zusammenfallen, womit wir niemals an das Problem der Kunst als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins und Bewußtwerdens auch nur herankommen.

In den verschiedenen Gattungen drückt die Kategorie des Typischen eine sehr unterschiedlich auftretende Gesetzmäßigkeit aus. In den literarischen Gattungen z. B. tritt das Gesellschaftlich-Allgemeine jeweils auf eine sehr spezifische Weise in Erscheinung, auf sehr verschiedene Weise werden die Individuen als typisch gestaltet, tritt ihr Charakter als ein typischer hervor, ist zugleich die Individualität mehr oder weniger „individualisiert“, weniger im Drama im Verhältnis zum Roman; auf verschiedene Weise tritt die gesellschaftliche Notwendigkeit als inneres Gesetz des Geschehens hervor, von verschiedenen Seiten, von verschiedenen objektiv bedingten Aspekten her wird der gesellschaftliche allgemeine Zusammenhang sichtbar, anders im dramatischen Konflikt, im „kollidierenden Handeln“, in der „Totalität der Bewegung“, anders im epischen Fluß des Geschehens, vermittelt durch die „Totalität der Objekte“. <sup>47</sup> Dies ist hier nicht auszuführen. Die abstrakte Formel nützt nichts, wenn sie praktisch fruchtbar werden soll. Aber nirgends sind Allgemeines und Einzelnes „deckungsgleich“, nirgends fallen sie so in eins, wie dies hier behauptet wird, nirgends ist das Individuelle — und sei es das ganze bewegte Ensemble eines epischen Geschehens — total das Allgemeine, geht dieses in jenem und umgekehrt auf. Auch hier ein Prozeß, in dem jenes in diesem sich entfaltet, durchsetzt — und weit darüber hinaus weist. Ja, hätte Kunst nicht diesen Charakter des Übersich-hinausweisens, vermittelte nicht sie — subjektiv gesehen — Weltanschauung, so wäre ihre Wirkung zu beschränken auf das Kennenlernen isolierter Tatsachen.

Immer sind Individuum und das gesellschaftliche Allgemeine, das nie Abstraktum, sondern selbst eine Totalität vielschichtiger und vielseitiger Art ist, ein Widerspruch, der vielfach und verschiedenartig vermittelt ist, wobei das Sichtbarwerden des „Allgemeinen“ im Individuellen selbst auf jeweils besondere Weise historisch bestimmt ist.

Damit kommen wir auf das Problem, daß grundsätzlich das Problem des Typischen nicht in dieser, nicht nur von den einzelnen Kunstgattungen, sondern auch von der Geschichte abstrahierenden Weise zu lösen ist. Wohl weist Besenbruch allgemein auf die historische Problematik hin, jedoch stellt er sich das so vor, daß das Problem des Typischen deshalb neu behandelt werden müsse, weil die „Wirklichkeit des Kampfes um den Sozialismus und Kommunismus eine Typik höherer Art, sowohl was die Charaktere wie die Situation, wie die Konflikte betrifft, hervorgebracht hat, als die ganze bisherige Geschichte hervorbringen konnte“. <sup>48</sup> Mit „dem Auftreten des Proletariats als bewußt kämpfender Klasse, mit dem Auftreten der entsprechend höheren Form von gesellschaftlichen Konflikten und mit dem Auftreten des proletarischen Helden, also eines Helden höheren Typus, der damit auch eine Charakterisierung höherer Art möglich macht und erzwingt“ <sup>49</sup>, sei also die höhere Typik verbunden, von hier aus das histo-

<sup>47</sup> Vgl. bei Georg Lukacs: Der historische Roman, seine Auswertung der Bestimmungen Hegels.

<sup>48</sup> S. 5.

<sup>49</sup> S. 5.



rische Problem aufzurollen. Der Protagonist des Proletariats sei also nicht historisch höher stehender Held allein, er sei auch typischer. Auch interpretiert Besenbruch an anderer Stelle, daß Engels' Feststellung, daß die Charakterisierung der Alten nicht mehr ausreiche, eben auf diesen Tatbestand des Typischer-Werdens der Wirklichkeit zurückzuführen sei. Anscheinend ist die soziale Wirklichkeit der antiken Sklavenhalter-Gesellschaft weniger typisch, erzeugt weniger typische Situationen usw. als unsere Zeit.

Mir scheint, daß die historische Problematik des Typischen eben damit ihres historischen Charakters entkleidet wird. Ob eine Gestalt typisch ist oder nicht, ergibt sich nur und allein aus dem gegebenen konkret historischen Zusammenhang, nicht aus einem abstrakten Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Typisch gilt prinzipiell nur in bezug auf eine bestimmte historische Periode und Gesellschaft — und hier ist eine Steigerung möglich.

Aber der realistisch gestaltete proletarische Held — auch nur immer relativ in einer bestimmten Entwicklungsetappe des proletarischen Klassenkampfes — ist nicht typischer für seine Zeit, als der bürgerliche Held der französischen Revolution in realistischer Gestaltung für seine Zeit und Klasse. Es handelt sich dabei in Wirklichkeit weder um eine Art wachsender Harmonie zwischen Individuum und Gesellschaft, noch um eine Frage des Wachstums an Moral oder der Sympathie, die wir den Helden entgegenbringen, überhaupt ist die Frage des positiven Helden nur ein, wenn auch sehr wesentlicher Aspekt des Typischen. Das Typische ist eine historische Kategorie, typisch ist immer eine Gestalt nur in bezug auf eine historische Wirklichkeit. Aber nicht darin liegt das eigentliche Problem.

Das Problem liegt vielmehr darin, daß verschiedene Gesellschaftsformationen auf den verschiedenen Etappen ihrer Entwicklung unter verschiedenen historischen Bedingungen nationaler u. a. Art ganz verschiedene Weisen der künstlerischen Verallgemeinerung hervorrufen, die strukturell die künstlerische Aneignung der Wirklichkeit, die Inhalt und Darstellungsmethode bestimmen und sich äußerlich z. B. im jeweiligen Stil fixieren. Wenn es nicht gelingt, die innere Gesetzmäßigkeit dieses historischen Werdens zu erforschen und zu verallgemeinern, enden wir unvermeidlich in einem unfruchtbaren Schematismus, der alle Kunst unhistorisch am Maßstab des uns heute Möglichen und für uns Notwendigen mißt und die bisherige Geschichte der Kunst zu einem mehr oder weniger unvollkommenen Vorbereitungsstadium unserer eigenen Produktion bzw. der Idealvorstellung davon, was sie sein könnte und sollte und im Kommunismus werden müßte, degradierte. Friedrich Engels' Begriffsbestimmung des Realismus, die Treue des Details, typische Charaktere und typische Umstände fordert, hat m. E. einen bestimmten Typus realistischer Literatur vor Augen, der sich im Prozeß der bürgerlichen Entwicklung herausgebildet hat. Schon angesichts einer so tief realistischen Menschheitsdichtung wie Goethes Faust trifft sie nicht mehr vollinhaltlich zu. Daß sie eine für alle Zeiten und Völker zutreffende Definition sein soll, scheint mir eine nachträgliche Interpretation, die aus der Sache heraus nicht zu rechtfertigen ist. Kategorien wie Realismus und das Typische drücken m. E. allgemeine Existenzbestimmungen der Kunst aus — und sind gerade deshalb jeweils historisch konkret zu fassen, nicht dagegen — wie in der bürgerlichen Auffassung — als Stilbegriffe auf bestimmte Perioden einzuschränken.

In diesem allgemeinen, und gerade deshalb eine jeweils präzise historische Bestimmung verlangenden Sinne hängt die Typisierung als Methode der künstlerischen Verallgemeinerung zur Aneignung und Darstellung des gesellschaftlich Allgemeinen ab von der jeweils objektiv gegebenen Klassenstruktur und ihrer Erscheinungsweise, von dem jeweiligen Stand rationaler Erkenntnis der Natur und vor allem der Gesellschaft, sie hängt ab von den konkreten Bedingungen, unter denen gesellschaftliche Erfahrungen gesammelt und von den objektiv bedingten, historisch herausgebildeten subjektiven Möglichkeiten, spezifisch künstlerisch-bildhaft zu denken und auf diese Weise sich der jeweils bestimmten gesellschaftlichen Realität bewußt zu werden. Daß es dafür ein allgemeines Modell gäbe, scheint mir unbewiesenes Vorurteil. Auch ist hier zu betonen, daß das Kriterium, ob ein literarisches Werk realistisch oder nicht, nicht daraus gewonnen werden kann, ob es heute in seiner unmittelbaren Wirkung auf uns realistisch erscheint und wir aus ihm ein uns unmittelbar getreu erscheinendes Bild seiner Zeit entnehmen können. Es gibt in der Kunst niemals eine reine Unmittelbarkeit, sie ist nur ein Schein des Selbstverständlichen, das selbst höchst kompliziert herausgebildetes historisches Produkt ist. Sondern es kommt darauf an, ob in der jeweiligen historischen Epoche der gesellschaftliche Bedeutungsgehalt eines Werkes die historisch-gesellschaftliche Realität abbildet — und in welcher Weise dies geschieht. Der Faust Goethes zeigt: die poetische Phantasie kann spielen und schaffen, kann stilgerecht „realistisch“, kann phantastisch, allegorisch und symbolisch arbeiten, kann — und muß — den Reichtum einer tradierten Gestaltgebung, in der gesellschaftliche Bedeutungsgehalte bildhaft vorgeformt sind, entwickeln — ohne mythologischen Glauben an die Realität von Göttern und Hexen — und eben darin gelingt es ihr, die tiefsten Zusammenhänge historischen Werdens — in nationaler und menschheitlicher Perspektive, im Weg Fausts durch die untergehenden Welten vergänglicher, zerbrechender Formationen in eine in ihrer Unerschöpflichkeit nur andeutbare Zukunft hinein, in der der Kampf weitergeführt wird, zu gestalten. Was sollen demgegenüber die dürftigen Bestimmungen von „Deckungsgleichheit“, Bindung an „natürliche Erscheinungsformen“? Und betrachten wir den Weg der deutschen Literatur zu Heine und Büchner: welch verschiedene Methoden der Typisierung! Im Wozzek wird die Phantastik als Pathologie, in Dantons Tod die Revolution unmittelbar gestaltet: ein notwendiger Weg, erwachsend aus neuer historischer Konstellation, mit Gewinn an Wahrheit auch Verluste bezahlend.

Das Problem des Typischen als ein spezifisches theoretisches Problem, das eine besondere Problematik des Schaffens reflektiert und zu lösen versucht, ist selbst unter bestimmten historischen Voraussetzungen entstanden. Es besteht solange nicht als besonderes Problem, als die individuelle Person noch relativ unmittelbar gesellschaftlichen Charakter trug.

Karl Marx sagt einmal: „Auf früheren Stufen der Entwicklung erscheint das Individuum voller, weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet hat und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat.“<sup>50</sup> Das weist uns einmal darauf hin, daß zu untersuchen ist, wie in den Stadien der Entwicklung das Individuum „erscheint“ — und wie dieses Erscheinen bedingt ist durch die jeweils bestimmten sozialen Beziehungen, und wie dieses sein Erscheinen notwendigerweise die

<sup>50</sup> K. Marx, Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 80.



literarische Abbildung, damit die Typisierung strukturiert. Zum anderen weist es uns auf die besondere Problematik hin, die mit der Herausbildung der bürgerlichen Verhältnisse verbunden ist. Soweit noch die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse allgemein herrschen, so lange das Individuum noch unmittelbar mit einem konkreten Kollektiv verbunden ist, entsteht ein allgemeines, theoretisch fixierbares Problem, „das Individuum und die Gesellschaft“, nicht, wird ein Gegensatz von Individuum, Individualität und gesellschaftlicher Funktion nicht als allgemeines Problem fixiert, besteht der Gegensatz von privat und öffentlich, der im Keim mit der Klassenordnung und der Entstehung des Staates angelegt ist, als allgemeines Problem noch nicht. So lange es unmittelbar gesellschaftliche „Typen“ gibt es in der Literatur — Bauer, Ritter, Mönch u. a. —, deren gesellschaftliches Wesen, Verhalten und Wert gegeben sind, so lange die Individualität als spezifische Besonderheit mit bestimmten Ansprüchen, Emanzipationsforderungen nicht im bürgerlichen Klassenbewußtsein bewußt geworden, gibt es nicht das theoretische Problem des Typischen. Lessings Forderung nach „Allgemeinheit“ der Charaktere trägt darum einen von Aristoteles wesentlich unterschiedenen Sinn, setzt die bürgerliche Allgemeinheit ebenso voraus wie das Bewußtsein der Individualität, die der Monade ähnlich das Ganze der Gesellschaft reflektiert und aus dieser Beziehung heraus in ihrer Individualität ihre Allgemeinheit gewinnt, wobei die soziale Bestimmtheit ihr immanent ist. Was also vorher ansatzweise in den Stadien des Zerfallsprozesses der antiken Gesellschaft auftaucht, wird allgemeines Problem und historisch bestimmte allgemeine Kategorialstruktur auf Grund der neuen bürgerlichen Verhältnisse. Damit besteht das immer neu zu lösende Problem, wie im Individuellen das Allgemeine künstlerisch gestaltbar ist. Die Lösung dieser — nicht nur die Ästhetik bestimmenden — Problematik, die jedoch auch nicht deren einzige ist, führte mit zu den neuen Gattungstheorien Hegels, Goethes, Schillers u. a. Und selbstverständlich verlagert sich diese Problematik wesentlich, gewinnt neue Qualität mit dem Auftreten des Proletariats und wird — wenn die Muttermale der Klassengesellschaft verschwunden sind — als diese bestimmte zu existieren aufhören. Auch das ist eine Frage genauer Untersuchung — und nicht der Deduktion.

Die Theorie erfaßt das Typische in seiner Geschichtlichkeit nicht durch ein angenommenes Typischer-Werden der Wirklichkeit, sondern durch die Analyse der Struktur der künstlerischen Abbildung in ihrem historischen Prozeß, wobei allerdings — durch die Klassenstruktur bedingt — verschiedene Künste, enger gesehen verschiedene Literaturgattungen verschiedene Chancen ihrer Entwicklung zeigen — Chancen, die durch das Verhältnis der allgemeinen Gattungsform, die selbst als Widerspiegelung allgemeiner Zusammenhänge zu bestimmten gesellschaftlichen Zwecken entstanden sind, als solche selbst sich wandeln und zugleich dennoch verschiedene Möglichkeiten bieten, die gesellschaftliche Totalität und Problematik zu gestalten.

Verbaut wird jedoch eine solche Untersuchung, die erst die Einheit des Logischen und Historischen in der systematischen Ästhetik herzustellen vermag, durch apodiktische Deduktionen, wie Besenbruchs Arbeit sie zeigt. Auch hier gilt, „daß die materialistische Methode in ihr Gegenteil umschlägt, wenn sie nicht als Leitfaden beim historischen Studium behandelt wird, sondern als fertige Schablone...“<sup>51</sup> (Engels an Paul Ernst, 5. 6. 1890).

<sup>51</sup> Marx/Engels, Kunst und Literatur, 1948, S. 15.



IV

Besenbruchs Untersuchung geht aus vom Schönen — und sein Gedankengang endet auch dort. Das ergibt sich aus der hier durchgeführten Deckungsgleichheit von Inhalt, Typus, Gesetz, Notwendigem, Wesen einerseits, Form, Erscheinung, Einzelem, Individuellem, sinnlichem Schein und Schönheit andererseits. Das eine im anderen, die beide wiederum deckungsgleich sind, wird also auch Schönheit benannt, deren Qualität jedoch nicht näher bestimmt, zunächst wie die Form als „emotionierend“, sinnlich erregend und bewegend, später auch als erhebend.

Der Gedankengang ist folgender:

„Das Schöne ist seiner Natur nach eine Frage des Erscheinens, eine Frage der Form“<sup>52</sup>, bzw. „eine Frage des Formens“. „Aber man kann das Schöne nur als Erscheinen von etwas, als Erscheinen des Wesens, des innerlich Notwendigen, Gesetzmäßigen erfassen.“<sup>53</sup> Der Inhalt der Kunst ist Wahrheit, das Kunstwerk formgewordene Wahrheit — siehe oben —, der Inhalt habe aber noch weitere Seiten, neben dem „Erkenntniswert“ einen ethisch-parteilichen, sei „gut“, und schließlich habe er als eigentlich ästhetische Seite die Eigenschaft, durch Schönheit zu ergreifen. „Wenn zur Schönheit das zur Erscheinung, zur Form gewordene Gesetz gehört, und Wahrheit nicht schlechthin Wiedergabe der Erscheinungsformen des Lebens, sondern vor allem Erfassung des Gesetzmäßigen, des Wesens in den Erscheinungen ist, dann ist klar: Schönheit ist nichts anderes als Wahrheit, umgesetzt in das sinnlich Bewegende, Erregende der Form.“<sup>54</sup> Somit sind wahr, gut und schön deckungsgleich, worin der innerlich notwendige Zusammenhang der Kategorien der Ästhetik bestehe. Es seien das Wahre, Gute und Schöne drei Seiten des Kunstwerks: „jede der drei Seiten hat die anderen Seiten nicht nur außerhalb seiner selbst, sondern hat sie zugleich an sich selbst, jede der drei Seiten ist zugleich mehr als eine Seite, nämlich sie ist zugleich das Ganze“.<sup>55</sup> Auf Grund dieses Schlußverfahrens ist im Kunstwerk das Wahre gut und schön, das Schöne wahr und gut, das Gute wahr und schön, was ein objektives Gesetz sei. Da nun das Typische das Wahre in der Kunst — zugleich Wesen und Erscheinung, Allgemeines und Einzelnes umfasse — ist das Schöne die Erscheinungsweise des Typischen. „Die wissenschaftliche Erfassung der Kunst sieht demnach ihre eigentliche Aufgabe darin, das Typische zu erkennen und das Schöne als dessen emotionale Wirkungsweise zu begreifen. Hier erweist sich das Schöne, mathematisch gesprochen, als Funktion des Typischen.“<sup>56</sup> Das Typische ist mit dem Schönen deckungsgleich, „wie das Wesen einer Gestalt mit ihrer Wirkungs-, ihrer Ausstrahlungskraft identisch ist“.<sup>57</sup> Da nun im Kunstwerk wiederum Form alles sei, das Typische vom Charakteristischen hervorgebracht werde, erfasse das Typische das Schöne doch wiederum erst implizite, so daß als Wesensbestimmung des Schönen erst „das vollendet charakterisierte Typische“<sup>58</sup> anzusehen sei. Der Typus seinerseits „gelangt ... nur dadurch zur Vollendung, wird in dem Grade vollendet, in welchem sich das

<sup>52</sup> S. 14.

<sup>53</sup> S. 17.

<sup>54</sup> S. 21.

<sup>55</sup> S. 30.

<sup>56</sup> S. 148.

<sup>57</sup> S. 151.

<sup>58</sup> S. 159.

Allgemeine als stark genug erweist, alle individuellen Seiten, Züge usw. immer mehr zu durchdringen und ihnen sein Gepräge aufzudrücken".<sup>59</sup> Da Inhalt nur Wahrheit und Wahrheit immer schön — andernfalls handelt es sich weder um Wahrheit noch um Schönheit —, ist „jede wahrhaftige Darstellung des Häßlichen ... ästhetisch schön".<sup>60</sup>

Hier erreicht der spekulative Zirkel Besenbruchs seine Vollendung. Ein allgemeines schlechthin Schönes und ebenso schlechthin unbestimmt allgemeines Schöne wird vorausgesetzt, zunächst apodiktisch als Frage der Form und des hier mit Form identischen Erscheinens bestimmt, dann diese Bestimmung — die die „Natur“ dieses Schönen treffen wollte — zurückgenommen, es als Seite des Inhalts behandelt, dann der Inhalt von der Form, wie das Typische vom Charakteristischen hervorgebracht, dann eben dies Schöne als Erscheinungsweise des Typischen, das vorher selbst schon erscheint, bestimmt und schließlich kommt dieser Gang getrennter und harmonisch zusammenfallender Identitäten und Nichtidentitäten in der harmonischen Einheit der drei sich gegenseitig umfassenden und an sich habenden Seiten des Wahren, Guten und Schönen im Typischen zur Ruhe. Und dies sei — durch die Kategorie des Typischen als der zentralen Kategorie der Ästhetik — die Erfüllung dessen, was in der Theorie der Ästhetik der klassischen deutschen Literaturperiode vergeblich gesucht wurde.<sup>61</sup>

Ich will hier nicht auf die einzelnen Denkschritte eingehen, die Besenbruch zu dem Ergebnis führen, das wir der Formel der trinitarischen Identität des Wahren, Guten und Schönen nach in den meisten Ästhetiken auf objektiv-idealistischer und pantheistischer Grundlage finden, wenn hier auch der konkrete gedankliche Inhalt, der Reichtum an Kategorialbestimmungen, der seit Plato über Plotin bis Herder und Hegel damit verbunden ist, entfernt, die jeweils inhaltliche Erfüllung des mit der Formel gemeinten preisgegeben und bei inhaltlicher Unbestimmtheit die reine Formel als quasiklassizistisches Ideal, das sich in unserer Gegenwart sonderbar genug ausnimmt, übriggeblieben ist.

Das Charakteristische ist, daß miteinander notwendig verbundene Momente hier in ebenso apodiktischer wie unhistorischer Weise zwangsgeklammert werden durch eine Scheindialektik des Identischen. Wohl spricht Besenbruch immer von dialektischen Verhältnissen und Widersprüchen, aber diese Widersprüche haben die Eigenschaft, sich nicht zu widersprechen, grundsätzlich keine Möglichkeit eines Kampfes der Gegensätze zuzulassen und deckungsgleich zu werden, um sich in identischer Harmonie prinzipiell zu versöhnen. Die Voraussetzung, daß alle Kunst schön sei und sein müsse, bleibt ebenso leere Behauptung, wie die Behauptung, daß alle Wahrheit in der Kunst objektiv gefallen müsse und schön sei, als schön erscheinen müsse, sonst wäre es eben keine Wahrheit oder wir können nicht empfinden, was schön — oder wahr — sei.

Besenbruch wiederholt eine These Nedoschiwins. Er erklärt dies wie folgt: „Die Schönheit in der künstlerischen Erfassung negativer Gestalten, Erscheinungen usw. des Lebens beruht auf der wahrhaftigen Darstellung und damit ethisch-parteilichen Verurteilung des Häßlichen. Die objektive Grundlage für diese Art des Kunstschönen ist schon im Leben, in der Wirklichkeit eindeutig

<sup>59</sup> S. 157.

<sup>60</sup> S. 25.

<sup>61</sup> S. 151/52.

gegeben. Die Einschätzung einer negativen Kraft als häßlich wird auch im Leben durch die ihr entgegenstehende positive, die schöne Kraft vollzogen. Diese positive schöne Kraft vollzieht gegen das Häßliche ein Urteil, ästhetisch wie praktisch, welches das Häßliche selber gegen sich heraufbeschwört. Das Häßliche, das das Schöne gegen sich selbst heraufbeschwört, hat damit seinen Gegensatz, das Schöne, nicht nur in metaphysischer Trennung sich gegenüberstehen, sondern hat es auch, wie es dem echten Verhältnis entgegengesetzter Seiten entspricht, als Widerschein an sich selbst. Und wiederum ist die eine die letztlich bestimmende Seite: die Einschätzung geschieht durch das Schöne, welches das Häßliche praktisch wie theoretisch wie künstlerisch überwindet. Deshalb kann und muß der negative Gegenstand durch wahrhaftige typische Gestaltung in seiner Häßlichkeit deutlich gemacht, zum Kunstschönen werden.“<sup>62</sup>

Weil das Schöne das Häßliche einschätzt und überwindet, wird Häßliches zum Kunstschönen? Ist dieser Schluß nicht nur äußerlicher Schein eines Schlusses? Ist dies Resultat in den Voraussetzungen gegeben? Das, was vernichtet wird im feindlichen Gegensatz, verwandelt sich in sein Gegenteil? Worin unterscheiden sich dann noch künstlerisch abgebildetes Scheusal und Engels-gestalt? Sind beide schön? Und ist diese Einschätzung der negativen und positiven Kraft nicht umkehrbar? Gemeint ist wohl jeweils die objektiv fortschrittliche Klasse als positive Kraft. Aber wenn dies so gemeint ist — geht die Gleichung angesichts der Geschichte so glatt auf, wenn z. B. die revolutionäre Klasse zugleich eine ausbeutende Klasse ist? Genügt dieser Beweis, Kunst in reine Positivität zu verwandeln und den Kampf der Gegensätze aus ihr zu verbannen?

Im folgenden will ich keine Theorie des Schönen entwickeln, nur Gesichtspunkte zu geben versuchen, die einige Seiten des Problems erhellen sollen.

Gehen wir von einem auch von Besenbruch herangezogenen Künstler als Beispiel aus. Denken wir an Goyas Zyklus „Los Desastres de la Guerra“. Während Besenbruch sich auf Nedoschiwins auf ausgesprochen satirische Darstellungen sich beziehenden Ausführungen über Goya beruft — die selbst durchaus problematisch und m. E. ohne wirkliche Beweiskraft sind —, handelt es sich hier um die unmittelbare Darstellung des Furchtbaren, Grauensvollen, der nackten Unmenschlichkeit der unterdrückenden Soldateska und der furchtbaren verzweiferten Qual und des Freiheitskampfes des spanischen Volkes. Diese Blätter liegen vor uns, wir werden erschüttert, gepackt, gepeinigt, sie zwingen zum Anschauen des Entsetzlichen — ohne irgendein Ausweichen — sie verurteilen, nicht als „häßlich“, dies bestenfalls als Begleitung, sondern als unmenschlich. Die Gewalt der Sache und die Wahrheit im Angesicht des Furchtbaren sprengen Wertungen wie schön und häßlich. Die nackte brutale Wahrheit über den militanten Bestialismus wird hier angesprochen. Was soll dann hier eine Feststellung, diese Blätter seien schön. Daß Goyas Blätter Waffen für eine schönere Welt sind, daß sie das Furchtbare zeigen, das Grauen entfesselter Unmenschlichkeit und durch ihre parteiliche Wahrhaftigkeit zur Stellungnahme zwingen, daß sie schreien nach einer Welt, die menschlich ist, daß sie Aktivität erregen, für eine solche Welt zu kämpfen, ist eine andere Frage. Ästhetischer „Genuß“ ihnen gegenüber wäre nur Dokument der Entfremdung von menschlichem Gehalt.

Ist Dürers Zeichnung seiner Mutter schön? Daß sie höchste Wahrheit und

<sup>62</sup> S. 26.



künstlerische Vollkommenheit vereint, besagt nicht, daß sie schön sei. Die Freude und Bewunderung der Meisterschaft ist ein untergeordnetes Moment.

Ist Grünwalds Christus am Kreuz schön — der eiternde, geschundene Leib des Plebejers in seiner revolutionären Häßlichkeit? Wird diese „Häßlichkeit“ durch die Darstellung aufgehoben? Sie wird durch das Gegenbild der Auferstehung aufgehoben, da Christus in vollendeter Durchgeistigung und Schönheit neu erstanden ist — daneben bleibt die Furchtbarkeit des Leidens, die Anklage gegen die Schinder, das Häßliche und Abstoßende in seiner verzweifelte Gnadenlosigkeit bestehen. Die Gegensätze verschwinden nicht — weil eben nicht jede Wahrheit schön, jedes Wesen schön erscheint (woher nur diese Postulate für die Kunst?), weil Schönheit Erscheinen eines sehr bestimmten Inhalts ist — und nicht eines beliebigen, weil der Kampf von Schön und Häßlich künstlerisch wertende Reproduktion des Kampfes der Gegensätze in der Wirklichkeit ist, deshalb gilt die klassizistische These nicht — und führt nur zur reinen idealisierenden harmonisierenden Schönheit, die das Häßliche nicht aufhebt und überwindet, sondern verschweigt.

Was empfinden wir als schön? Das, was wir in den Erscheinungen bejahen — die Erscheinungen, die wir bejahen in ihrer sinnlichen Gestalt. Wir finden uns in ihnen bestätigt. Im Schönheitsempfinden wird eine Harmonie von Subjekt und Objekt empfunden, vielmehr diese wird im Gefühl bewußt. Die Objektivität des Schönen ist darin ebenso enthalten wie die aktive Beziehung des Subjekts zum Objekt.

Daraus ergibt sich, da Subjekt und Objekt historisch sich wandeln, daß die hier bestimmende Beziehung des Menschen zum Objekt, sein Bewußtwerden seiner selbst in Beziehung auf die Welt, jeweils historisch bedingt ist, Produkt bestimmter Verhältnisse auf der Grundlage der Entwicklung der Produktivkräfte, der aktiven Beherrschung und Unterwerfung der vorher fremden, bedrohlichen, weil unbeherrschten Natur.

Daraus folgt nicht, daß Schönheit die höchste oder einzige ästhetische Kategorie sei, daß sie dem Wahren ihrem Range nach entspräche. Kategorien wie das Erhabene, Tragische, Komische u. a. sind nicht aus der Schönheit zu deduzieren, gehen auch nicht in ihr auf, sind auch nicht in einer Skala, die vom höchsten Schönen zum Häßlichen reicht, auf einen Stellenwert festzulegen.

Schönheit beruht auf der Harmonie zwischen Subjekt und Objekt, ist menschlich-totaler als das Angenehme, das wesentlich körperliche Entsprechung und Harmonie ausdrückt, verliert jedoch niemals das Moment des Angenehmen, Sinnlich-Harmonischen. Sie trägt darum auch kontemplativeren Charakter als das Tragische und Komische, vermag deren und des Erhabenen geistige und inhaltliche Tiefe nicht zu erreichen oder zu erschöpfen. Bejahen und Verneinen nehmen hier eine andere Qualität an, das Schöne wird untergeordnetes aufgehobenes Moment, wird jedoch nicht preisgegeben. Shakespeares König Lear als schön zu bezeichnen, wäre eine unangemessene Wertung.

Die Geschichte der von den Menschen erlebten Naturschönheit ist die Geschichte der sich wandelnden Beziehung Mensch — Natur und des Bewußtwerdens dieser Beziehung im Gefühlsurteil. Sie ist die Geschichte der vom Menschen angeeigneten vermenschlichten Natur, die ihren übergewaltigen fremden Charakter verliert und heimatlich wird. Sie ist die Geschichte der menschlichen Selbstbestätigung im Bilde der Natur. In diesem erscheint auf historisch jeweils sich

wandelnde Weise, was real Menschen sind, was sie gesellschaftlich zu sein glauben — oder auch vorweggenommen, als Erfüllung, was sie in geschichtlicher Zukunft zu werden real sich bemühen und — oft utopisch — zu werden glauben. Das Gesetz dieser Entwicklung liegt in der Realität der Produktionsverhältnisse und den jeweils sich wandelnden Bedingungen der Bewußtseinsbildung.

Historisch wechseln die verschiedenen Schönheitsideale, die mit bestimmten Körpertypen verbunden sind. Sie stellen als Gestalt dar, was als gesellschaftliche Norm fixiert ist, als Erfüllung bestimmter Sehnsucht geglaubt wird und als das jeweilige „Gute“ erscheint. Als das Gute, das als Norm der Erfüllung allgemeiner — als allgemein geltender — und jeweils inhaltlich historisch-sozial bestimmter, gesellschaftlicher Bedürfnisse gesetzt ist. Darin liegt die Funktion des Schönheitsideals, die als einzige wirklich allgemein ist. Doch ist sie nicht eindeutig, erhält ihren Inhalt aus der jeweiligen Gesellschaft in ihrem bestimmten Zustand — und in der Verabsolutierung bestimmter Körpertypen spiegelt sich die faktische Borniertheit der Verhältnisse wider. Heute lebt eine derartig körperlich bestimmte Idealbildung nur im Kitsch noch. Die Zeit, da ein Winckelmann im weißhäutigen hellenischen Typus die höchste Norm erblickte, die allen Zeiten und Völkern gegeben, ist vorbei — und wird mit dem Ende des Kolonialismus einer belächelten Vergangenheit angehören. In der Hereinnahme einer weltumspannenden Mannigfaltigkeit und der Preisgabe körperlicher Normen im Sinne absoluter Schönheitsnormen durch das ästhetische Bewußtsein spiegelt sich die Zerstörung der relativen Abgeschlossenheit naturwüchsiger Gemeinschaften, die Zerstörung aller ständischen Ordnung und die Zerstörung des Kolonialismus wider. Dadurch wird nicht die subjektive Geltung bestimmter Normen aufgehoben, nicht das Wertmoment, nicht die Geltung des Geschmacksurteils wohl aber deren Absolutheitsanspruch, wohl aber deren Unbedingtheit, die im Gegenteil durch das Bewußtsein eigener Bedingtheit aufgehoben wird. So wird der Geschmack sich seiner eigenen Historizität bewußt, ohne deshalb seinen wertenden, im Partikulären wertenden, normativen Charakter zu verlieren.

Im Gegensatz der Schönheitsideale wird der Gegensatz der Klassen bewußt, kommen die aktiv entgegengesetzten Bestrebungen, damit die Wertungen zum Ausdruck. Dabei liegt in aller Idealbildung die Tendenz nicht nur auf Verallgemeinerung, sondern allgemeine Geltung — als ideeller Herrschaftsanspruch der herrschenden Klasse gegenüber beherrschten.

Schönheit beschränkt sich nicht auf Körperbildung. Die Wertung Schön — Häßlich bezieht sich auf die Totalität der sinnlich-erscheinenden Wirklichkeit. Die Norm durchdringt dabei jedes ästhetische Empfinden, immer ihr Gesetz aus dem realen Verhältnis heraus erhaltend, immer im Schönen bejahte und im Häßlichen verneinte Welt sowohl wertend als auch im Abbild gestaltend.

In der Kunst ist der Gegensatz von Schön und Häßlich nicht aufgehoben — und schon gar nicht mauert sich Häßliches der Wirklichkeit zu Kunstschönheit. Aber Kunst ist immer — unter den jeweiligen historischen Bedingungen, sozialen Antrieben usw. — ein Versuch, das Häßliche zu überwinden, in dem es verneint wird. Wie das geschieht, ist in den einzelnen Kunstgattungen gänzlich verschieden, und verschieden nach den jeweiligen Idealsetzungen. Gerade hier kommt die ideologische Rolle der Kunst mit zum Ausdruck.

So ist das Bauwerk immer Monument reiner Positivität. Ist es häßlich, so ist es schlecht, unkünstlerisch. Das gleiche gilt für alles schmückende und das Leben

unmittelbar sinnlich verschönernde Kunstschaffen: entsprechend sein jeweiliger Gehalt. Das Verneinte, das vom Werk als positiver Setzung verneint wird, liegt außerhalb des Werks, das jeweils schöne Ordnung verkörpert. Anders in darstellenden Gattungen.

Hier geht es — von bestimmten Formen abgesehen — um den Prozeß der Überwindung des Häßlichen, des als negativ gezeigten — sei es, daß es als Häßliches entlarvt wird, wobei das Gesetz, der Maßstab der Entlarvung das Schöne ist, das dadurch tendenziell im Bewußtsein des Betrachters hervorgerufen wird, sei es, daß das Häßliche als Komisches verlacht wird, sei es, daß der aktive Gegensatz dargestellt oder auch das Schöne im Häßlichen, die bejahte Menschlichkeit in allen Menschen — auch wenn deren Gestalt im Elend verkümmert ist — sichtbar wird — so bei Rembrandt und Gorki, oder schließlich Schönheit unmittelbar dargestellt wird. Schönheit ist weder als Quasisubstanz noch als hinzukommender Schmuck hier zu fassen — sondern als sinnliches Erscheinen des bejahten humanen Inhalts.

Wahrheit und Schönheit sind nicht zwei „deckungsgleiche“ Seiten des Kunstwerks. Wahrheit ist das umfassende — als die eben in der Kunst mögliche Wahrheit, die nicht nach dem Modell der Naturwissenschaft aufgefaßt werden darf. Und Schönheit ist nicht identisch mit künstlerischer Vollkommenheit, ist eine ihrer möglichen Qualitäten. Die Behauptung, daß Wahrheit immer schön sein müsse, in der Kunst schön erscheinen müsse, setzt eine göttlich harmonische Welt voraus, deren Selbstdarstellung und Abbild immer tiefere Harmonien offenbart — sie abstrahiert dabei von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, deren innere Gesetzmäßigkeit durchaus nicht immer als schön, weil gut erscheint oder erscheinen muß. Gerade hier erweist sich der Konflikt von Wahrheit und Schönheit als historisch notwendig. Wir wissen, daß Schönheitsideale apologetische Funktionen ausüben, daß der schöne Schein die Wahrheit der Unterdrückung verschweigen kann — auch ohne nun deshalb geradenwegs zur Lüge oder zum Talmiglanz zu werden, daß die Harmonie des schönen Bildes freundlich die Disharmonie des Lebens verdeckt und der schöne Anblick gymnastisch disziplinierter Körper keineswegs verrät, daß der Sklaven Elend ihre Voraussetzung ist. Mehr noch — daß die Schönheit und Harmonie des Bildes eine zukünftige Welt traumhaft vorwegnehmen kann, daß sie die soziale Sehnsucht als Erfüllung in ästhetischer Gestalt ausdrückt, dabei notwendig in Widerspruch zur Wirklichkeit gerät, dennoch die tiefe Wahrheit menschlichen Strebens und Sehnsens ausspricht. Die Wahrheit der Kunst läßt sich nun einmal nicht — auch nicht in den darstellenden Künsten — auf die direkt dargestellte Gegenständlichkeit beschränken.

Überhaupt scheinen mir die Ausführungen Besenbruchs ein negativer Beweis dafür zu sein, daß sich das Problem der Schönheit nicht lösen läßt durch eine zwischen abstrakten Kategorien — Wesen, Erscheinung, Notwendigkeit, Zufall, Gesetz, Erscheinung usw. pendelnde Betrachtung. Es läßt sich nicht lösen durch eine Betrachtung, die ausschließlich im Bereich allgemeiner Begriffe bleibt, die Natur und Gesellschaft gleichermaßen betreffende Sachverhalte treffen — abgesehen davon, daß gegen die hier angewandte Methode der Gleichsetzung kategorialer Verhältnisse sehr viel einzuwenden ist. Durch eine solche Betrachtung wird im Grunde die Gesellschaft der Natur nicht nur gleich-, sondern untergeordnet. Schönheitsempfinden ist aber eine spezifisch menschliche Weise, eine spezifisch soziale Qualität des Bewußtwerdens menschlichen Seins. Das Be-



greifen und Gestalten ästhetischer Qualitäten hat die Geschichte der menschlichen Arbeit, hat die Geschichte der Gesellschaft zur Grundlage. Geht es doch nicht — in der Natur wie in der Kunst — um physikalische Qualitäten, sondern um die menschliche Bedeutung dieser Qualitäten. Und wenn wir nach den Gesetzen der Schönheit formieren können, weil wir jeder Spezies das inhärente Maß anlegen können, weil wir die objektive Gesetzlichkeit begreifen, erweist sich doch, daß das inhärente Maß der menschlichen Gesellschaft erst in der klassenlosen Gesellschaft wirklich angelegt wird. So einfach geht das mit dem Auspielen der positiven gegen die negativen Kräfte nicht, wie Besenbruch dies ausführt. Denken wir daran, daß subjektiv gesehen die Triebfedern des gesellschaftlichen Fortschrittes — wie bei Entstehung der Klassengesellschaft oder beim Übergang zum Kapitalismus — keineswegs sonderlich humane Qualitäten sind, daß jeder Fortschritt in der Klassengesellschaft durch Ausbeutung bezahlt und die Freiheit mit Unfreiheit beglichen werden muß. Daß der Fortschritt also widersprüchlich ist und durch Tragödien sich durchsetzt. Daraus resultiert der widerspruchsvolle Charakter des Schönen in der Kunst. Sie lügt sich nicht durchs Leben. So wird die Geschichte des Schönen — ihrem vollen Gehalt nach gesehen — Geschichte der menschlichen Humanität.

Und schließlich — hat nicht unsere eigene Erfahrung bewiesen, daß eine realistische Kunst nicht entstehen kann, wenn wirkliche Konflikte übertüncht werden, wenn das Typische mit dem Guten und Seinsollenden und daher mit dem Schönen identifiziert werden? Führt nicht die Zauberformel Besenbruchs — so sehr er aus berechtigtem Empfinden sich gegen solche Konsequenzen wehrt — unausweichlich in schönfärberischen Schematismus?

Hat nicht Käthe Kollwitz, weil sie das Elend als häßliches Elend wahrhaft gestaltete, die wirkliche tiefe Schönheit der Menschlichkeit in diesem Elend erst sichtbar gemacht? Käthe Kollwitz wurde groß im Kampf gegen die herrschende Gesellschaftsordnung. Wir stehen im Kampf für eine von uns bejahte Ordnung, für den werdenden Sozialismus. Um so leidenschaftlicher müßte unsere Wahrheit künstlerisch ausgesagt, das sozialistische Werden in seiner Schönheit und das Alte, das um und in uns ist, in seiner Häßlichkeit gestaltet werden — als Bewußtwerden unserer Wirklichkeit in der Kunst. Wenn aber alles schön ist, ist nichts mehr schön, alles aber unwahr. Die Dialektik der Wirklichkeit konzentriert sich in der Kunst, vermag als Dialektik unserer Wirklichkeit in aller Tiefe bewußt zu werden, kommt jedoch nicht im künstlerischen Bewußtwerden zu feiernder Ruhe.

Noch gibt es keine fertige marxistische Ästhetik als System der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Kunst, der immanenten Gesetzmäßigkeit aller Künste. Und noch ist die Theorie des sozialistischen Realismus als des Realismus unserer Parteilichkeit, unserer Welt mehr Fragestellung denn entwickelte Antwort.

Aber Antworten finden wir nicht durch Spekulation. Die marxistische Theorie der Kunst entsteht nicht aus der Transformation vorausgesetzter Abstraktionen. Sie kann nur als höchste Verallgemeinerung der Erfahrungen des faktischen künstlerischen Produktionsprozesses, aus der historischen Untersuchung der Geschichte der Künste unter Auswertung des Erbes des ästhetischen Denkens entstehen. Sie setzt den dialektischen und historischen Materialismus voraus.

Werden die philosophischen Kategorien so vereinfacht, wird die Dialektik des Widerspruchs wohl behauptet, praktisch aber preisgegeben, werden die Er-

kenntnisse des historischen Materialismus derartig beiseite gesetzt, wird — und das ist nur die Kehrseite des Genannten — der Kunst gegenüber ein derartig äußerliches Verhältnis eingenommen, wie es in der Arbeit Besenbruchs geschieht, so muß das Ergebnis derartig unbefriedigend sein. Besenbruch zitiert aus dem Vorwort zu Tschernyschewskis Dissertation. Ich glaube, nicht besser ausdrücken zu können, was nottut: „Achtung vor dem wirklichen Leben. Mißtrauen gegenüber aprioristischen Hypothesen, mögen sie auch der Phantasie angenehm sein — das ist das Kennzeichen der heute in der Wissenschaft herrschenden Richtung. Der Autor hält es für notwendig, auch unsere ästhetischen Grundsätze auf diesen Nenner zu bringen, wenn es sich überhaupt noch lohnt, von Ästhetik zu reden.“ <sup>63</sup>

## Kritisches zum Fortschrittsbegriff Ernst Blochs

Von ROBERT SCHULZ und JOHANNES HEINZ HORN (Leipzig)<sup>1</sup>

Im Rahmen der „Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin“ erschien 1956 die Arbeit von Prof. Dr. Ernst Bloch „Differenzierungen im Begriff Fortschritt“. Der Verfasser macht darin auf einige Probleme des Fortschrittsbegriffes aufmerksam. Seine Hinweise auf rückläufige und ungleichmäßige Entwicklungen innerhalb der Geschichte, seine Auseinandersetzung mit der Mehrlingkeit des Fortschritts der Menschheit bringen zweifellos den Sachverhalt richtig zum Ausdruck. In den letzten drei Abschnitten (S. 24 bis 42) und verschiedenen Thesen hingegen vertritt Bloch Auffassungen, mit denen wir uns nicht einverstanden erklären können, da sie einer marxistischen Behandlung des Problems nicht entsprechen.

Augenfällige Abweichungen vom dialektischen Materialismus enthält z. B. der Abschnitt „Die Frage einer ‚elastischen‘ Zeitstruktur in der Geschichte, nach Analogie des RIEMANNschen Raums“.

Wir wollen drei dieser Abweichungen herausgreifen:

1. Bloch verwechselt den mathematischen Hilfsbegriff „Konfigurationsraum“, der zum physikalischen Weltbild gehört, mit dem „realen Raum“, der eine Seite der materiellen Welt selbst ist;
2. Bloch setzt die reale Zeit dem Prozeß gleich und erhält dadurch für jedes materielle System eine nur ihm entsprechende Zeitqualität, und schließlich
3. für Bloch existiert zwischen Materie einerseits und Raum und Zeit andererseits ein kausales Verhältnis, so daß die Dichte der sogenannten „historischen Materie“ die Struktur und die Dichte der sogenannten „historischen Zeit“ bestimme.

Zunächst zum ersten Problem:

Bei Bloch wird der  $n$ -dimensionale Konfigurationsraum mit dem realen Raum gleichgesetzt und nachzuweisen versucht, daß dieser „physikalische Raum der Zeit etwas lehren“ kann, „dieses nämlich, daß sie in ihrer historischen Reihe ebenfalls als unstetig, wo nicht als gekrümmt, mindestens als krümmungsreich suo modo begriffen werde“ (S. 29)<sup>2</sup>. — Der Begriff „Konfigurationsraum“ ist jedoch lediglich ein mathematischer Hilfsbegriff, der zum physikalischen Weltbild gehört, welches nach Max Planck die Aufgabe hat, „die reale Welt möglichst vollständig zu erkennen...“ (Max Planck: „Das Weltbild der neuen Physik“, Leipzig 1955, S. 11). Zum Verständnis dieser Frage muß man folgendes wissen:

<sup>1</sup> Unter Mitwirkung von Günter Gurst, Gottfried Handel, Rudolf Rochhausen und Dietrich Wahl.

<sup>2</sup> Zahlen in ( ) ohne weitere Hinweise beziehen sich auf die Seiten der genannten Broschüre.



Jede objektive Bedingung einer Erscheinung läßt sich mathematisch als Koordinate eines  $n$ -dimensionalen Koordinatensystems darstellen. Der außerordentlich widerspruchsvolle Prozeßcharakter eines Elektrons ist noch in einem Koordinatensystem von drei Dimensionen zu erfassen. Wirken jedoch zwei Elektronen zusammen, dann kommen neue Bedingungen hinzu, die wiederum nur in drei weiteren Koordinaten zu erfassen sind, also es wird ein sechsdimensionaler „Raum“ zur Erklärung dieser Prozesse benötigt. Die Anzahl der Dimensionen der quantenphysikalischen Konfigurationsräume ist von der Zahl der Elektronen abhängig, die in einem System vereinigt sind. Dabei entsprechen jedem Elektron immer drei Dimensionen des Konfigurationsraumes.

Die realen räumlichen Beziehungen der Materie sind aber grundsätzlich dreidimensional, das heißt, alle Dinge und Erscheinungen besitzen drei räumliche Ausdehnungen. Die Dreidimensionalität ist deshalb eine wichtige Eigenschaft des realen Raumes. Aus diesem Grunde schreibt Lenin: „Für die Naturwissenschaft steht es außer Frage, daß der Stoff ihrer Forschung nirgendwo anders existiert als im dreidimensionalen Raum, und folglich existieren auch die Teilchen dieses Stoffes, ... unbedingt in dem nämlichen dreidimensionalen Raum...“ („Materialismus und Empiriokritizismus“, Dietz Verlag, Berlin 1949, S. 170).

Bloch betont weiterhin, in Anlehnung an die Relativitätstheorie, daß die objektiv verschiedene Verteilung der Bewegung der Materie im Weltall die von der euklidischen verschiedene, variable Metrik des Raumes bedinge.

„Und das gerade ist in erlaubter, je geforderter Analogie für den *historischen Zeitbegriff* bedenkenswert, genau in Ansehung der *verschiedenen Verteilung der historischen Materie*“ (29). In Wirklichkeit handelt es sich dabei um eine falsche Analogie.

Nach Blochs Meinung wird ein qualitativer „unstarrer Zeitbegriff“ in Analogie zum sphärischen Riemannschen Raum für die „gesellschaftliche Materie“ benötigt. Das historische Material brauche ein „Mehrdimensionales der Zeitlinie“, und dies sei allerdings der Physik völlig fremd. Das Mehrdimensionale der Zeitlinie ist aber unseres Erachtens nicht nur der Physik völlig fremd, sondern entspricht einfach nicht den Tatsachen. Diese „qualitative Tendenzzeit“, die eine Art „Riemannsche Zeit“ sein soll, wird bei Bloch dem Geschehen selbst gleichgesetzt. Deshalb unterscheidet er zwischen einer physikalischen und einer gesellschaftlichen Zeit; ja sogar die gesellschaftliche Zeit hat nach seiner Auffassung noch eine unterschiedliche „Dichte“, die sich nach den historischen Ereignissen, nach der Verteilung der „historischen Materie“ richten soll (32). In letzter Konsequenz müßte nach dieser Konzeption jede Klasse, ja sogar jede einzelne Persönlichkeit ihre spezielle, nur ihr entsprechende Zeit haben. Der Begriff einer qualitativen mehrdimensionalen Zeit ist jedoch unhaltbar. Die Kategorie Zeit entspricht nicht den Entwicklungsinhalten eines Systems, sondern sie bildet *nur eine einzige Seite* der Entwicklung ab, nämlich das reale quantitative Nacheinander. Das Nacheinander ist aber immer mit einer Linie vergleichbar, das heißt, es besitzt *eine* Ausdehnung, ist also eindimensional. Damit ist die reale Zeitlichkeit eines materiellen Systems das objektive, niemals umkehrbare Nacheinander seiner Entwicklung.

Bloch behauptet dagegen: „Sie (die Naturzeit) ist, verglichen mit dieser (der Geschichtszeit), ein riesig aufgeblähtes Weniger an intensiv-qualitativer Zeit; wie ja die vormenschliche Natur auch ein Weniger an entfaltetem Sein

enthält“ (35). Im Gegensatz zu dieser Behauptung ist die Zeit, „in der das Wasser immer wieder dieselben kalten Steine wäscht, in der die Wogen immer wieder stereotyp ans Land schlagen, hundert und aber hundert Tausende von Jahren lang“ (34), qualitativ keine andere als die, welche heute noch das Gegenwärtige in Vergangenheit verwandelt.

Die Ergebnisse der Relativitätstheorie, die sich mit den grundlegenden physikalischen Eigenschaften der Materie befassen und die sich besonders auf sehr große Geschwindigkeiten (nahe der Lichtgeschwindigkeit) und auf kosmische Räume beziehen, sind — im Gegensatz zu Bloch — nicht auf andere Zustandsformen der Materie, wie organische Materie, Mensch und Gesellschaft, übertragbar.

Und schließlich — wir kommen zum dritten Problem — kann die „Dichte“ der sogenannten „gesellschaftlichen Materie“ niemals die Zeit verändern, weil die Materie grundsätzlich nicht auf ihre Existenzformen einwirkt. Die Auffassung Blochs konstruiert eine Wechselwirkung zwischen der Materie und ihren wichtigsten Attributen. Schlußfolgerung: Raum und Zeit existieren unabhängig und außerhalb der Materie. Doch nur Materieformen können verändernd aufeinander einwirken. Raum und Zeit sind aber nicht materiell im Sinne von Materieformen, sondern im Sinne von Existenzformen der Materie. Sie sind weder vor noch nach der Materie, sondern sie sind unselbständige Realitäten, die ohne Materie nicht existieren können. Die von Bloch gemeinte Beziehung zwischen den stellaren Massen und ihren Gravitationsfeldern ist nichts anderes als eine Wechselwirkung zwischen stofflicher und feldförmiger Materie, niemals aber eine Beziehung zwischen der Materie und ihren Attributen (vgl. S. 39).

\*

Da eine Einwirkung der Materie auf Raum und Zeit unmöglich und diese These für *alle* Zustandsformen der Materie gültig ist, müssen auch die Blochschen Schlußfolgerungen für die Gesellschaft abgelehnt werden. Bloch verlangt in Analogie zum Riemannschen Raum einen „...*unstarren Zeitbegriff in der Geschichte*...“ (28), eine „RIEMANNsche“ Zeit „mit variabel faßbarer Metrik, je nach der Verteilung und hier vor allem je nach den — verschieden weitgesteckten — Zielinhalten der historischen Materie“ (32).

Wenn Bloch davon spricht, daß gesellschaftliche Prozesse nicht allein nach ihrer Dauer beurteilt werden können, stimmen wir ihm natürlich zu. Die Ereignisse des „russischen Jahres 1917“ waren unbestritten schwerwiegender als die eines jeden anderen „Jahres“ der Weltgeschichte: — aber wohlbemerkt, *die Ereignisse*, nicht das Jahr. Nach Ansicht Blochs hat aber jedes Land und jede gesellschaftliche Sphäre, kurz jeder gesellschaftliche Prozeß eine eigene, ihm „adäquate“ Zeitstruktur. Damit wird eine gewisse Verdoppelung der Welt — in Zeit und Prozeß — angenommen. So sollen es jetzt auch diese „Zeitstrukturen“ sein, welche „den Fortschritt in Wirtschaft, Technik, Kunst nicht leicht auf gleichen Generalnenner bringen“ lassen (31). Wir meinen dagegen, daß es die *Unterschiedlichkeit der Prozesse selbst* ist, die sie schwer auf einen „Generalnenner“ bringen läßt. Wurde in Wirklichkeit die Fortschrittsproblematik durch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Prozesse hervorgerufen, so erfährt sie bei Bloch eine zweite Geburt durch die Konzeption einer unterschiedlichen Zeitstruktur der Prozesse.

Auch der geforderte „Raumzuschuß“ zum Zeitbegriff — Bloch versteht darunter die Tatsache, daß die Geschichte gleichzeitig in verschiedenen Gebieten voranschreitet — verdoppelt die Mehrlinearität der Prozesse in eine Mehrlinearität der Prozesse *und* der Zeitstruktur. Auf Grund dieser Verdoppelung fordert Bloch des weiteren eine „wahrhaft universal-historische Topologie der Zeiten“ (38). Diese ist unseres Erachtens ganz unnötig. Die „Topologie“ der Prozesse gibt es schon — daran arbeitet seit Jahrhunderten die Wissenschaft. Da aber die Verdoppelung der Geschichte in Prozesse und ihre Zeitstrukturen falsch ist, so ist es auch die Verdoppelung der „Topologie“. Mit solchen Gedankengängen verkompliziert Bloch unserer Meinung nach unnötigerweise den Sachverhalt.

Wir lehnen die Vermannigfaltigung der Zeit in unzählige Zeitstrukturen für unsere geschichtlichen Verhältnisse ab. Gerade solche Kategorien wie die der „Ungleichmäßigkeit“ der Entwicklung, die ihres „langsamen“ oder „stürmischen“ Charakters oder die des „Nachhinkens“ — die alle im Marxismus schon längst bekannt sind und in den verschiedensten Beziehungen angewandt werden — haben nur Sinn, wenn sie auf *eine* Zeit bezogen werden. So entwickelt sich z. B. in *gleichem Zeitraum* die Produktionsweise schneller als das Bewußtsein der werktätigen Massen, wenn wir vom „Nachhinken“ des Bewußtseins sprechen. Ebenso vergleichen wir das Entwicklungstempo der kapitalistischen und sozialistischen Wirtschaft im *gleichen Zeitraum*. Auch das Nebeneinanderbestehen und die Wechselwirkungen verschiedener Länder, Sphären oder Systeme (wie etwa die Koexistenz von Sozialismus und Kapitalismus) sind nur auf der Grundlage einer einheitlichen, *ihrem Inhalt gegenüber neutralen* Zeit begreifbar.

Was soll weiterhin die von Bloch geforderte „variable Metrik“ bedeuten? Wenn ich jeden Prozeß nach seiner sogenannten „eigenen“ Zeitstruktur messen will, erreiche ich nur, daß ich ihn zeitlich nicht mit anderen Prozessen vergleichen kann, ihn also isoliere. Ich komme so zum Relativismus, nach dem jedes Ding sein eigenes Maß hat (oder ist). Weiter: Was soll es bedeuten, daß die verschiedene Verteilung der „historischen Materie“ die Grundlage sein soll, nach der sich die Metrik „richtet“. Diese Formulierung hat nur Sinn, wenn verschiedene Mengen „historischer Materie“ auf gleiche Zeiträume verteilt sind. Aber damit wird stillschweigend die *eine* Zeit, die Bloch sonst ablehnt, ja vorausgesetzt! Sollte Bloch eine qualitative Verteilung meinen, so unterstreicht das nur die angeführten relativistischen Konsequenzen. Qualitäten sind eben nur vergleichbar, wenn man ein gemeinsames Maß hat, in welchem von ihren spezifischen Merkmalen abstrahiert ist. Als Beispiel nennen wir nur die den spezifischen konkreten Arbeiten gegenüber indifferente gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als die Grundlage der vergleichbaren Wertbestimmungen. Dabei müssen wir hier aus Raumgründen darauf verzichten, auf die Fragwürdigkeit des Begriffs „historische Materie“ einzugehen.

Jedenfalls ist die „historische Materie“ ein sehr schwer erkennbarer und zumindest sehr allgemeiner Maßstab. Selbst solche „Maßeinheiten“ wie Gesellschaftsformationen oder die Phasen einer solchen sind viel zu allgemein, um damit die Schwierigkeiten des Fortschrittsproblems z. B. im Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu erfassen, von solchen, wie sie Prof. Bloch in der unterschiedlichen technischen und ästhetischen Entwicklung der Beleuchtungskörper anführt, ganz zu schweigen.



„Differenzierungen im Begriff Fortschritt“ als Abbilder einer unterschiedlichen, ungleichmäßigen Entwicklung in den einzelnen Sphären der Gesellschaft, in verschiedenen Ländern, sind von den Klassikern des Marxismus-Leninismus wiederholt festgestellt worden. Alle Differenziertheit im gesellschaftlichen Fortschritt bleibt jedoch letzten Endes ungeklärt, wenn die *Grundfrage* des gesamten Fortschrittproblems, die Feststellung solider Maßstäbe, objektiver und echter Kriterien, ungelöst bleibt. Gerade danach aber wird man in Blochs Aufsatz wie auch in seinem Hauptwerk „Prinzip Hoffnung“ vergeblich suchen. An die Stelle objektiver Kriterien tritt bei Bloch eine unbestimmte Zuordnung auf ein letztes „Ziel“, das außer der Gesellschaft sogar der Natur immanent zugeschrieben wird. So heißt es bei Bloch: „Der Begriff Fortschritt impliziert ein Wohin und Wozu . . . Das Wozu aber impliziert nicht nur ein „Ziel“, sondern — damit nicht ohne weiteres zusammenfallend — einen „Zweck“ und . . . einen „Sinn“ des Geschehens, mindestens des menschlich strebenden und arbeitenden.“ . . . „Der gleichen erweitert sich, wie sichtbar, sogleich ins ganz Umfassende, in die ganze Geschichte, in den ganzen Sinn der Welt“ (40/41). „Dieser Zielinhalt ist kein bereits definites, sondern einzig ein noch nicht manifestes, ein konkret-utopisches Humanum . . . Zu dem herauszuprozessierenden Humanum, als dem letzten wichtigsten Zurechnungspunkt des Fortschritts, sind sämtliche Kulturen auf der Erde, samt ihrem Erbsubstrat, Experimente und variant bedeutsame Zeugnisse“ (44). Viele weitere verstreute, oft nicht leicht verständliche Ausführungen sollen verdeutlichen, daß Bloch als das Ziel des Fortschritts — wobei immer das Kriterium gemeint ist — verstanden wissen will: etwa „das Unentfremdete in der Beziehung von Menschen zu Menschen und zur Natur“ (34) als „Herstellung des Reichs der Freiheit“ (41) oder, wie es an vielen Stellen von „Prinzip Hoffnung“ heißt: „Das Ziel bleibt die in der sich entwickelnden Materie angelegte Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur“ („Das Prinzip Hoffnung“ — Aufbau-Verlag, Berlin 1953, Bd. 1, S. 228).

Wir halten es für prinzipiell unmöglich, den Fortschritt am Bezugspunkt eines letzten „Zieles“ zu erklären oder zu messen, weil einmal die fernere Zukunft der Gesellschaft tatsächlich nur sehr unbestimmt zu erfassen ist. Zum anderen — und das ist entscheidender — entspringen die neuen Möglichkeiten einer historischen Etappe ja stets im Schoße der vorhergehenden, so daß die Ziele einer historischen Periode allein aus der Analyse des bisherigen Geschichtsprozesses und der in ihm vorhandenen nächsten Möglichkeiten und Notwendigkeiten selbst zu erklären und zu werten sind, gewissermaßen von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinein, nicht umgekehrt, wie es bei Bloch meistens der Fall ist.

Marx schrieb eindeutig in der „Deutschen Ideologie“: „Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun spekulativ so verdrehen läßt, daß die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird (Hervorhebung von den Verfassern), z. B. daß der Entdeckung Amerikas der Zweck zugrunde gelegt wird, der französischen Revolution zum Durchbruch zu verhelfen, wodurch

dann die Geschichte ihre aparten Zwecke erhält . . . , während das, was man mit den Worten ‚Bestimmung‘, ‚Zweck‘, ‚Keim‘, ‚Idee‘ der früheren Geschichte bezeichnet, weiter nichts ist als eine Abstraktion von der späteren Geschichte, eine Abstraktion von dem aktiven Einfluß, den die frühere Geschichte auf die spätere ausübt . . . “ („Die deutsche Ideologie“, Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 43). Damit ist eindeutig gesagt, daß man nicht von einem „objektiven Zweck“ und einem von Anfang an in der Gesellschaft „angelegten“ allgemeinen Endziel, an dem die fortschrittliche Entwicklung der Menschheit zu messen wäre, sprechen kann. Jede historische Erscheinung entsteht auf Grund bestimmter Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten. Zugleich enthält sie objektiv die Möglichkeiten, sich in verschiedenen Richtungen weiter zu entwickeln. An diesen Möglichkeiten knüpfen die Menschen an und setzen sich bestimmte Ziele und Zwecke. Ob diese Ziele jeweils real oder unreal sind, darüber entscheidet der geschichtliche Prozeß selbst. Das echte Wissen um eine reale Zielsetzung vermittelt erst der Marxismus, wobei er die Tatsache einer Höherentwicklung der Gesellschaft auf Grund der objektiven Gesetze im Wachstum der Produktivkräfte und darauf aufbauend in den anderen Sphären der Gesellschaft zugrunde legt. Stets geht er von der konkreten Situation aus und formuliert so die Aufgaben für die nächste Etappe. So hat Marx im „Kapital“ die inneren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft analysiert und *daraus* die Notwendigkeit der sozialistischen Revolution, damit die *konkrete* Zielstellung für das Proletariat in der gegenwärtigen Epoche allseitig abgeleitet.

Von diesen Gesichtspunkten her erklärt sich auch, daß man den Fortschritt unmöglich an einem fernen Ziel messen kann. Weder der Wissenschaft noch der gesellschaftlichen Praxis ist damit gedient.

Soll der Gesellschaftswissenschaftler im Ernst die konkreten Erscheinungen der Geschichte an ihrer Nähe oder Ferne zum „letzten Ziel“ messen? Einem Zustand also, der erst im Verlaufe der weiteren historischen Entwicklung entstehen kann? Wer könnte über weite Räume der Geschichte hinweg angeben, wohin und wozu sich die einzelnen Gesellschaftskörper, die Menschheit überhaupt entwickeln, welche Phasen und Ereignisse sie durchlaufen, welche sie meiden oder übergehen werden? Wer wollte behaupten, daß der Kommunismus als Endziel keine weitere soziale Entwicklung zuläßt? Wie Produktion, Kultur, Moral sich in ferner Zukunft gestalten werden?

So wie eine Linie, die durch zwei gegebene Punkte gelegt ist, eine eindeutige Richtung besitzt, auch wenn ihr Endpunkt nicht bekannt ist, läßt sich der Fortschritt messen, ohne daß ein *letztes* „Ziel“ schon sichtbar ist. Durch exakte Vergleichung des Kapitalismus und des Sozialismus läßt sich der Fortschritt in der Gegenwart — auch in seiner Kompliziertheit — eindeutig feststellen, und zwar an den weiter unten skizzierten Kriterien. Ebenso werden wir aus der Analyse der Gegenwart des Sozialismus die nächsten Schritte zum Kommunismus — die nächsten Ziele also — bestimmen.

Wird der Fortschritt an einem „letzten Ziel“ gemessen, wie bei Bloch, dann kann auch die gesellschaftliche *Praxis* keine *genaue* Orientierung finden. Bloch schreibt selbst: „Die Perspektive geht schrittweise auf vor dem Denken und Tun dessen, was aktuell nottut . . . “ (41). Der aktuelle politische Kampf setzt aber allerexakteste Situationsanalyse voraus. Nehmen wir den Petöfizirkel. Wahrscheinlich ließen sich Julius Hay oder Tibor Dery von idealen „Zielvorstellungen“

leiten, als sie die oppositionelle Bewegung formierten. Doch weil sie *abstrakte* Ziele vor Augen hatten, die komplizierte Situationen des konkreten Klassenkampfes außer Acht ließen, haben sie *objektiv* die *Konterrevolution* gefördert. Daran ändert auch nichts ihre nachträgliche Feststellung, „sie hätten das nicht gewollt“. Jede Orientierung des Fortschritts auf ein vages, fernes Ziel führt zu einer politischen Desorientierung. So wird heute mit verschiedenen in bestimmten Kreisen verbreiteten Begriffen wie „Vermenschlichung des Menschen“, Überwindung der „Entfremdung“, die teilweise schon zu Schlagworten geworden sind, nolens volens einer Auffassung das Wort geredet, die die proletarische *Klassenposition* verläßt und auf die sich Vertreter eines sogenannten „menschlichen Sozialismus“ (z. B. im Sinne des Petöfzirkels) wie Rechtssozialisten und die „Erretter der abendländischen Kultur“ mit gleichem Recht berufen können.

Natürlich will der Marxismus wie auch viele progressive nichtmarxistische Denker und Humanisten, darunter auch Bloch und seine Schüler, daß die Menschen ein menschliches Dasein führen. Aber dabei darf man marxistisch nicht allgemeine, noch wenig präzisierte, weitgehend der Hegel-Feuerbachschen Terminologie entnommene Begriffe des jungen Marx zum *Angelpunkt* der Philosophie machen und bei ihnen stehenbleiben. Gerade solche Begriffe wie die oben zitierten wurden von Marx und Engels in der Folgezeit entweder ganz fallen gelassen oder immer mehr mit konkretem Inhalt gefüllt, an bestimmten sozialen Erscheinungen wie dem Fetischcharakter der Ware, dem Klassencharakter von Staat und Recht nachgewiesen.

•

Die mit den Fragen des „Humanum“ verknüpften Gedankengänge führen Bloch zur Forderung nach einer neu zu schaffenden marxistischen „Anthropologie“. Es wird allerdings nicht belegt, wieso diese Probleme nicht bereits im historischen Materialismus ihren Platz haben oder finden können. Wir lehnen die Suche nach einer neuen marxistischen Anthropologie ab, um so mehr, wenn sie neuerdings sogar mit der Forderung nach einer „neuen marxistischen Kosmologie“ (vgl. S. 42) verbunden wird. Die Hauptaufgabe einer solchen marxistischen (!) „Kosmologie“ sieht Bloch im Nachweis des Sinnes der menschlichen Geschichte für den gesamten *Kosmos*. Die Grenze des wissenschaftlich Feststellbaren ist weit überschritten, wenn er feststellt: „Ohne positiv-möglichen, möglichen Sinn in der umgebenden Kosmologie, in die alles historische Geschehen letztthin einmündet, ist der Fortschritt dieses Geschehens, wenigstens bei strengem und totalitätshaltigem Blick, so gut wie nicht wahr, wie nicht wirklich gewesen“ (41/42).

Wir meinen dagegen, daß es einen Sinn des Gesamtkosmos nicht geben kann, da der Begriff „Sinn“ unmittelbar nur mit *menschlichem* Tun und Handeln verknüpft sein kann und *dann* klassengebunden ist. Nur *Menschen* sehen in ihrem Leben einen bestimmten Sinn, verknüpfen ihre Handlungen durch bestimmte Sinnbeziehungen. Nur Menschen planen, setzen sich Ziele und Zwecke, suchen Natur und Gesellschaft in ihrem Interesse durch Ausnutzung ihrer objektiven Gesetze und Bedingungen zu beherrschen. Diese Gesetze und Bedingungen ermöglichen und befördern die Erreichung besserer Zustände für die Menschheit, darin liegt aber nicht ihr immanenter Zweck und Sinn. Die Menschen ihrerseits



finden ihre Ziele durch die objektive Entwicklung *bestätigt* oder *widerlegt*. Daran messen sie dann, ob ihr Handeln sinnvoll oder sinnlos war. Über die von Menschen gesetzte und erfahrene Sinnerfüllung hinausgehen und nach einem der Geschichte immanenten objektiven Gesamtsinn fragen, heißt der *Teleologie* Tür und Tor zu öffnen. Es ist in materialistischer Sicht durchaus nicht so, daß, „hätte also die Welt nur Mechanismus und seine ‚Entropie‘ im Grund, die Geschichte so wäre, wie wenn Fische sich in einem Bottich beißen oder auch ein Liebesspiel aufführen und draußen tritt aus der Tür bereits die Köchin mit dem dazu disparaten, jedoch alles beendenden Messer“ (41). Das Bild ist einfach falsch; denn auch eine kosmische Katastrophe wäre ein gesetzmäßiger materieller Prozeß und kein Werk einer allmächtigen transzendenten Köchin. Es entspricht nicht den materialistischen Grundlagen des Marxismus, wenn Bloch — um dem möglichen Abschluß der menschlichen Geschichte etwa durch Zerfall des Sonnensystems zu entgehen — den Umfang des Fortschrittsbegriffs ins kosmische erweitert. Die Bausteine einer *materialistischen* Kosmologie können nur Wissenschaften wie Astronomie, Astrophysik, Physik, Geologie usw. liefern, nicht eine Philosophie, die ein „einendes Humanum“ als „Eschaton im Zielpunkt des Fortschritts“ sucht, das „in der Verlängerungslinie auch des bisher weitest vorgeschobenen human-natürlichen Zielpunktes“ liegt. Das ist ein utopisch erträumter, kein wissenschaftlich exakt erschlossener und begründeter Gedanke. Es muß bestritten werden, daß der junge Marx an solche unmaterialistischen Konsequenzen gedacht hat, wenn er von dem „durchgeführten Humanismus der Natur“ sprach. Der Marxismus kann nicht auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaften verzichten und Gedanken in sich aufnehmen, daß das Universum „die Geschichte zuletzt positiv-möglicherweise auch in natura, in einem Weltmaßstab erfüllt statt negativ-möglicherweise begräbt“ (40). Das hieße nichts anderes, als daß der gesamte Weltprozeß um des Menschen Willen angelegt sei und sich um seinen Willen vollzöge. Eine solche Finalität widerspricht dem Marxismus; sein humanistischer Gehalt wird dadurch nicht geringer, wenn man den Menschen als eine, wenn auch die höchste Erscheinungsform der Wirklichkeit in seiner Bedingtheit und Vergänglichkeit nimmt und jede (auch utopische) Vergottung des Menschen ablehnt.

Aus all dem geht hervor, daß der Fortschritt nicht durch Kriterien wie Beziehung auf ein „letztes Ziel“, wie „Humanisierung der Natur“ und „Naturalisierung des Menschen“ erfaßt und verwirklicht werden kann, sondern einzig und allein durch solche marxistisch bereits fixierte Kriterien wie — in erster Linie — den Stand der Produktionsverhältnisse und der Produktivkräfte.

In Beziehung zur Produktion zu sehen sind dann weitere Kriterien wie das Maß der menschlichen Herrschaft über die Natur, die Höhe und das Entwicklungstempo der gesellschaftlichen Seite der Produktion, der Entfaltungsgrad der Schöpferkraft des werktätigen Volkes, die Höhe des von ihm erreichten Lebensniveaus, der Grad seiner Einsicht wie Fähigkeit, die objektiven Gesetze auszunutzen. Geht man so an die Fragen heran, sieht man im Stand der Produktion tatsächlich das Hauptkriterium des Fortschritts, wird der Blick auf das *Wesentliche* gelenkt. Von hier aus, von den ökonomischen, klassenmäßigen, politischen und wissenschaftlichen Fortschrittskriterien her, die zur marxistischen Bejahung des historischen Fortschritts überhaupt führen, lassen sich dann auch

spezielle Kriterien für die verschiedenen Sphären der Gesellschaft aufdecken, wird die Problematik auch in Moral, Kunst analysiert werden können.

\*

Wir hielten es für notwendig, den genannten Auffassungen von Prof. Dr. Bloch entgegenzutreten, obwohl wir hier nur kurz auf die Problematik eingehen konnten. Denn nur die Orientierung auf die marxistische Sicht des Fortschritts wird der Wissenschaft — die seine Problematik weiter bearbeiten muß — wie der gesellschaftlichen Praxis — die eine klare theoretische Anleitung braucht — dienen.

## Über philosophische Fragen der modernen Physik

VICTOR STERN (Kleinmachnow)

Die Aufgabe, zusammenfassend zu zeigen, was als Ergebnis unserer Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik betrachtet werden kann, wird durch den unbefriedigenden Verlauf dieser Debatte sehr erschwert. Ihr Hauptmangel bestand darin, daß ihr die Konzentration auf entscheidende Hauptfragen fehlte. Sie zersplitterte sich in geradezu unglaublicher Weise. Gewiß waren einige der dabei herangezogenen Probleme sehr bedeutsam und interessant. Aber sie gehörten nicht in den Rahmen dieser Diskussion. Noch viel mehr wurde diese durch viele Detail- und Nebenfragen, oft völlig belangloser Art, auf Abwege gelenkt.

Bei der Autorität der Relativitätstheorie auch in marxistischen Kreisen ist die Frage, ob in dieser Theorie neben genialen physikalischen Lehrsätzen nicht auch idealistische erkenntnistheoretische Auffassungen zur Geltung kommen, für die Reinhaltung der marxistischen Weltanschauung und auch für die Weiterentwicklung der Physik zweifellos von großer Bedeutung. Diese Frage hatte ich in meinem Buch „Philosophische Fragen der modernen Physik“, Berlin 1952, aufgeworfen und durch den Hinweis auf einige ganz wenige *philosophische* Behauptungen der Relativitätstheorie konkretisiert. Ich denke, es wäre sehr zweckmäßig gewesen, wenn sich die Diskussion in hohem Maße darauf beschränkt hätte, diese überaus wichtige Frage zu klären. Auch die Frage, ob es mir gelungen ist, eine von jeder Willkür freie, brauchbare Definition der Gleichzeitigkeit zu geben, hätte, wie ich glaube, größere Beachtung verdient. Hätte sich die Diskussion auch nur einigermaßen auf diese Fragen konzentriert, dann hätte sie meiner Meinung nach zu einem befriedigenden Ergebnis führen können.

Die völlige Zerfahrenheit und Zersplitterung der Diskussion wurde in erster Linie verursacht durch eine gewisse Hemmungslosigkeit einiger Teilnehmer.

Heimar *Cumme* erörterte allen Ernstes die Frage, ob sich die Zeitdimension zur Raumdimension nicht so verhält wie die  $\sqrt{-1}$  zu realen Zahlen.<sup>1</sup> *Strauß*<sup>2</sup> behandelte die Frage der Beziehungen zwischen Feld, Teilchen und der „Genidentität“, untersuchte, ob man nicht eine engere und weitere Erkenntnistheorie unterscheiden soll und stellte sogar die Probleme der Semantik zur Diskussion. Sicherlich gab es auch Diskussionsteilnehmer (Havemann, Eckstein, Bassenge und einige andere), die durchaus bei der Sache blieben. Leider ließen aber auch sie mit ganz wenigen Ausnahmen die *Hauptfragen* außer acht und verloren sich zu sehr in *Details* und *Formfragen*. Man muß zur Entschuldigung der Diskussionsteilnehmer freilich feststellen, daß die Redaktion der DZfPh nicht nur

<sup>1</sup> Heft 3/III/1955, S. 688 f.

<sup>2</sup> Heft 1/III/1955, S. 120, 112, 114 f.



nichts unternahm, um eine Konzentrierung auf die Hauptfragen zu sichern, sondern, im Gegenteil, die ungehemmte Heranziehung beliebiger Probleme noch begünstigte. Die Kritik, die in dieser Hinsicht in der „Einheit“ geübt wurde und die die Redaktion sich in den selbstkritischen Ausführungen ihres Leitartikels vom Januar 1956 zu eigen gemacht hat (vgl. Heft 1/IV/1956), war durchaus berechtigt.

Trotz aller dieser Mängel der Diskussion will ich nun versuchen, herauszuarbeiten, was sie wenigstens in bezug auf die *Hauptfragen*, die ihren Ausgangspunkt bildeten, ergeben hat.

Erste Hauptfrage: Ist die *Leugnung des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung* in der Relativitätstheorie *idealistisch* oder nicht? Der Haupteinwand, den besonders Havemann, aber auch mehrere andere gegen meine Auffassung in dieser Frage machten, ging dahin, daß die Leugnung des absoluten Raumes in der Relativitätstheorie nichts anderes bedeute als eine Leugnung der Unabhängigkeit, der Loslösung des Raumes von der Materie. Im Zusammenhang damit wurde von vielen bemängelt, daß Stern nicht klar sage, was er unter absolutem Raum und absoluter Bewegung verstehe. Es wurde Stern ferner vorgeworfen, er verwechsle den absoluten Raum mit dem objektiven Raum, oder auch, er solle nicht die Frage des absoluten, sondern die des objektiven Raumes stellen.

Es ist klar, daß Stern, wenn er die Leugnung des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung *in der Relativitätstheorie* kritisiert, unter absolutem Raum und absoluter Bewegung *das* verstehen muß, was *in der Relativitätstheorie* darunter verstanden und tatsächlich geleugnet wird. Die Relativitätstheorie leugnet, daß es irgendeinen vor anderen Räumen *grundsätzlich bevorzugten* Raum gibt, irgendeinen Raum, der nicht in einer *besonderen* Beziehung zu irgendeinem *bestimmten* Körper oder System von Körpern steht, in einer Beziehung, die sich durch das Hilfsmittel eines *gedachten* Bezugssystems kennzeichnen läßt. Die Relativitätstheorie behauptet, daß alle solche Räume (Erdraum, Raum des Sonnensystems usw.) *grundsätzlich gleichberechtigt* sind.

Ich habe in meinem Artikel *wörtlich* ein Zitat von Einstein angeführt, das *unwiderleglich* zeigt, daß Einstein den absoluten Raum in *diesem* hier ausgeführten Sinne leugnet.

Aus diesem Sinn der Leugnung des absoluten Raumes in der Relativitätstheorie ergibt sich folgerichtigerweise auch der Sinn ihrer Leugnung der absoluten Bewegung. Bewegung ist Änderung der Lage im Raum. Da es keinen von der Materie losgelösten Raum gibt, muß daher jede Bewegung Änderung der Lage relativ zu anderen Körpern bedeuten. In diesem Sinne ist jede Bewegung, darin hat die Relativitätstheorie *unstreitig recht*, relative, durch ein denkbare Bezugssystem bestimmte Bewegung. Leugnet man jedoch den absoluten Raum, d. h. einen „bevorzugten“ berechtigten Raum, dann muß man leugnen, daß sich die Körper auch in einem solchen Raume, also nicht nur relativ, sondern zugleich auch absolut bewegen. Wenn alle „Bezugssysteme“ gleichberechtigt sind, dann kann man von zwei Körpern, die ihre gegenseitige Lage ändern, mit dem *gleichen* Recht sagen, daß der eine von ihnen ruhe, der andere sich bewege, oder umgekehrt der zweite ruhe und der erste sich bewege. *Die Einsteinsche Relativitätstheorie bekennt sich auch offen zu dieser Schlußfolgerung.* Auch unsere mar-

<sup>3</sup> Einheit, Heft 3/1955, S. 302.

xistischen Diskussionsteilnehmer akzeptieren sie bewußt oder unbewußt mit der Leugnung des absoluten Raumes im allgemeinen. Sie scheuen sich jedoch, sich zu dieser Auffassung in einem *konkreten* Fall, nämlich in bezug auf das kopernikanische und das ptolemäische System zu bekennen. Sie sagen zwar A, aber das unheimliche B will ihnen nicht recht aus dem Munde.

Die Hauptargumente, die in meiner Arbeit vorgebracht worden waren, lassen sich kurz wie folgt zusammenfassen:

1. Jede konkrete *relative* Bewegung eines Körpers ist wohl eine objektive Tatsache, aber nur als *Bestandteil* der tatsächlichen objektiven Gesamtbewegung (der Resultante aller seiner relativen Bewegungen) des Körpers. Ein fallender Stein bewegt sich relativ zur Erde, aber zugleich auch mit der Erde relativ zum Sonnensystem, mit dem Sonnensystem zur Galaktik usw. Die *relative* Bewegung erschöpft also nicht den *gesamten* Bewegungszustand des betreffenden Körpers, der aber dennoch zweifellos besteht. Dieser gesamte Bewegungszustand des Körpers ist nicht durch die Beziehung zu irgendeinem *besonderen* Bezugssystem bestimmt, muß also auch im Sinne der Relativitätstheorie als absolute Bewegung bezeichnet werden. Diesen Gedankengang habe ich durch das vielgelästerte Kofferbeispiel zu veranschaulichen versucht. Was wurde dagegen eingewandt? Havemann meinte, angesichts der großen astronomischen Bewegungen spiele die Komponente der Bewegung des Koffers im Waggon keine beachtenswerte Rolle mehr. Der Hinweis auf diese Bewegung sei Scholastik. Ist das ein ernst zu nehmendes Argument? Ist die Kofferbewegung weniger real, weniger Tatsache, weil sie im Verhältnis zu anderen Bewegungen winzig klein ist?

2. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Gleichberechtigung aller Bezugssysteme, die sich aus der Leugnung des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung ergibt und von der Relativitätstheorie auch offen vertreten wird, zu absurden Folgerungen führt. Ich habe gefragt, ob die Behauptung, man könne von einer Drehung aller Fixsterne um einen Kinderkreisel ernstlich reden, irgend etwas mit der objektiven Wirklichkeit gemeinsam hat, ob sie mit einer kausalen Weltbetrachtung vereinbar ist, da es doch keine Ursache für eine solche Bewegung der Fixsterne geben kann. Gegenüber Versuchen, die besonders in der Diskussion in der Sowjetunion unternommen wurden, solchen Folgerungen dadurch zu entgehen, daß man nur die spezielle Relativitätstheorie gelten ließ, machte ich geltend, daß auch in bezug auf gleichförmige geradlinige Bewegungen die „Gleichberechtigung“ zu nicht weniger absurden Folgerungen führt. Die Behauptung, man sei prinzipiell berechtigt, ein fahrendes Auto als „ruhend“ anzusehen und, dementsprechend, festzustellen, daß sich alle übrigen Körper zusätzlich zu ihren sonstigen Bewegungen in entsprechender Weise relativ zum Auto nach rückwärts bewegen, ist nicht weniger widersinnig als die Weltbewegung um ein Kinderspielzeug. Gegen diese zwingenden Erwägungen wurde in der ganzen Diskussion außer Versuchen einer Einschränkung dieses Prinzips *kein einziges Gegenargument* angeführt, und ich denke, daß sich kein solches Gegenargument finden läßt. *Das Wesentliche der relativitätstheoretischen Leugnung des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung kommt in ihrer sich daraus notwendig ergebenden prinzipiellen Gleichstellung beliebiger Bezugssysteme zum Ausdruck, aus der sich wiederum solche Unmöglichkeiten wie die Gleichstellung des ptolemäischen und kopernikanischen Systems zwingend ergeben.* Auf die versuchten Einschränkungen komme ich später zurück.

3. Ich hatte ferner ausgeführt, daß man die Existenz des realen Weltraums als Daseinsform des materiellen Weltalls doch nicht gut bezweifeln kann und daß dieser Weltraum eben die Eigenschaften des absoluten Raumes hat, deren Möglichkeit die Relativitätstheorie leugnet. Er ist der *einzig* reale unendliche Raum, den es gibt, und daher auch, um in der Sprache der Relativitätstheorie zu sprechen, „allein berechtigt“ und in diesem Sinne absolut. Die Schlußfolgerung, daß dieser Raum nicht existiert, weil er für den *beobachtenden* Physiker nicht faßbar ist, das ist *typischer Positivismus*. Dabei hat dieser Raum selbstverständlich *auch für den Physiker* eine sehr *reale Bedeutung*, obwohl er sich in diesem Raum nicht orientieren kann. Denn alles, was der Physiker beobachtet, kann nur existieren, weil es einen realen Weltraum gibt. Was wurde gegen diese Beweisführung eingewandt? Havemann stellte die Frage, ob dieser Weltraum „ruht“ oder sich „bewegt“, ob seine Teile absolut oder relativ sind. Was sollen diese Fragen? Sollen sie vielleicht beweisen, daß es keinen Weltraum gibt? Daß *der Weltraum besteht*, das wird wohl Havemann nicht ernstlich in Frage stellen wollen. In welchem Raum soll der unendliche Weltraum „ruhen“ oder sich „bewegen“? Insofern irgendein Raum, z. B. der Erdraum, sich *im Weltraum bewegt*, kann man ihn als relativen Raum bezeichnen, weil er nicht *der* allein „berechtigte“ Raum ist. Auf diese Widerlegung wußte Havemann nichts mehr zu erwidern. Man kann es demnach als *ein Ergebnis* der Diskussion bezeichnen, daß die vorgebrachten *schlüssigen Beweise* für die Existenz *eines absoluten Raumes* und *einer absoluten Bewegung* in der Diskussion *nicht widerlegt* wurden.

Für Marxisten möchte ich noch folgendes ergänzend bemerken. Zwischen Bewegung und Ruhe besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Die Materie ist *immer* bewegt und kann nur in bestimmter Hinsicht, also relativ als „*ruhend*“ bezeichnet werden. Dieser grundsätzliche Unterschied verschwindet in der Relativitätstheorie und bei den Verteidigern ihrer Erkenntnistheorie. Dort kann sowohl von der Ruhe als auch von der Bewegung nur bedingt die Rede sein. Dort kann jeder Körper in gleicher Weise sowohl als bewegt oder auch als ruhend betrachtet werden.

Ja mehr noch: Wenn die Bewegung Daseinsweise der Materie ist, dann ist sie etwas *an der bewegten Materie*. In der Relativitätstheorie aber ist die Bewegung etwas, dessen Dasein durch etwas außerhalb der bewegten Materie bestimmt ist. Ob ein Körper „ruht“ oder „bewegt“ ist, das hängt in der Relativitätstheorie davon ab, ob andere Körper als „ruhend“ oder „bewegt“ betrachtet werden.

Einige Diskussionsteilnehmer finden, Stern begehe den Fehler, von einer Verteidigung des *absoluten* Raumes zu sprechen, während er in Wirklichkeit den *objektiven* Raum verteidige. Selbstverständlich wird die relativitätstheoretische Erkenntnistheorie von Stern deshalb kritisiert, weil sie in Wahrheit eine Leugnung des *objektiven* Raumes, also Idealismus, bedeutet. Aber diese Kritik wäre sehr einfach, wenn die Relativitätstheorie offen oder unmittelbar leugnen würde, daß es einen objektiven Raum gibt. In der Relativitätstheorie wird der objektive Raum nur mittelbar und in schwer erkennbarer Weise *dadurch* geleugnet, daß man den *absoluten* Raum leugnet.

Meine Beweisführung mußte also darauf gerichtet sein, zu zeigen, daß man den *absoluten* Raum nicht leugnen kann, ohne damit den objektiven Raum zu



leugnen. Man darf die Begriffe objektiver Raum und absoluter Raum schon deshalb nicht verwechseln, weil auch ein nicht absoluter Raum objektiver Raum sein kann. Der Erdraum z. B. ist selbstverständlich *objektiver* Raum, ebenso wie eine reale relative Bewegung, z. B. die Bewegung des Mondes um die Erde, *objektive* Bewegung ist. Der sowjetische Philosoph *Maximow*, der in der Diskussion in der Sowjetunion schon in der Relativität der Bewegung eine Leugnung der Objektivität sah, geht damit im Kampfe gegen die Relativitätstheorie entschieden zu weit, und sein Standpunkt wurde in der Diskussion in der Sowjetunion *mit Recht aufs schärfste abgelehnt*. Ich mußte deshalb zeigen, daß die Leugnung der Objektivität nicht etwa in der Anerkennung der Relativität der Bewegung liegt, sondern in der *Beschränkung* auf diese Relativität, in der Leugnung des *absoluten* Raumes, der *absoluten* Bewegung. Darum war es richtig und notwendig, *diese* Leugnung zu kritisieren.

4. Die Kritik an der Leugnung des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung war zugleich eine allgemeine Kritik an der relativitätstheoretischen Leugnung der *absoluten Zeit*, da die Relativität der Zeit in der Relativitätstheorie von der Relativität der Bewegung (vom Bezugssystem) abhängt. Darüber hinaus war es nötig, konkret den relativitätstheoretischen *Begriff der Gleichzeitigkeit* entfernter Ereignisse zu kritisieren und ihm eine brauchbare Begriffsbestimmung entgegenzusetzen. Ich stellte fest, daß die *Willkür* in der Einsteinschen Definition, die „Festsetzung“ dessen, was man unter Gleichzeitigkeit „verstehen will“, wissenschaftlich unhaltbar ist, weil die Gleichzeitigkeit ein objektives, von unseren „Feststellungen“ unabhängiges Verhältnis ist, das übrigens auch schon bestanden hat, bevor es Menschen gab, die etwas „festsetzen“ konnten. Es ist klar, daß hier eines der ernstesten Probleme vorlag, zu denen in der Diskussion Stellung zu nehmen war, die in ihr geklärt werden sollten.

Was wurde meinem Standpunkt entgegengehalten? Statt klar auf die entscheidende Frage zu antworten, ob man feststellen muß, worin die Gleichzeitigkeit *wirklich* objektiv besteht, ob man *willkürlich* „festsetzen“ darf, was man unter Gleichzeitigkeit verstehen will, wurde scholastisch darüber disputiert, ob man zuerst wissen muß, was man definieren soll, oder zuerst definieren muß (Eckstein). Einstein hat recht, wenn er eine *neue* Definition fordert, aber nur, weil die alte Definition unkritisch, naiv ist, einfach voraussetzt, daß „jeder schon weiß“, was Gleichzeitigkeit ist. Ich hatte in meiner Arbeit betont, daß in der Kritik der alten Definition ein *großes Verdienst Einsteins* liegt, zeigte aber, daß seine neue Definition *nicht haltbar* ist. Ich betonte auch, daß sie nicht nur wegen ihrer Willkür und ihrer agnostizistischen Grundlage (man könne objektive Gleichzeitigkeit nicht feststellen, wenn sie nicht willkürlich definiert wird) falsch ist, sondern auch deshalb, weil sie die Definition mit Angabe einer Kontrollmethode verwechselt und gar nicht sagt, was Gleichzeitigkeit ist, sondern nur, wie man sie feststellen kann.

Das alles blieb in der Diskussion unwiderlegt. Havemann erklärt einfach ohne jede Begründung, ohne jeden Beweis: Die klassische Gleichzeitigkeit kann nicht darum nicht festgestellt werden, weil es nur endliche Signalgeschwindigkeiten gibt, sondern darum, weil sie nicht existiert.

5. Sehr sonderbar ist die Haltung der meisten Diskussionsteilnehmer zu dem Versuche Sterns, die Definition Einsteins nicht nur zu kritisieren, sondern ihr positiv eine brauchbare *einwandfreie Definition* entgegenzustellen. Hier liegt

doch sicher ein Problem vor, das in gleicher Weise für die Philosophie wie für die Physik von größter Bedeutung ist. Dennoch sind die allermeisten der Diskussionsteilnehmer, wie Heinz Heuer mit Recht bemängelt, auf diese Frage überhaupt nicht eingegangen, und die wenigen, die dazu Stellung nahmen, gingen auch in dieser Frage auf den entscheidenden Kern der Sache nicht ein. Stern beruft sich in seiner Definition auf die Tatsache, daß es *keine unendliche Geschwindigkeit geben* kann, und Havemann wirft ihm ohne die geringste Beachtung der einfachsten formallogischen Gesetze vor, er verwende den Begriff einer unendlichen Geschwindigkeit. Nachdem Stern diese Verwechslung nachgewiesen hatte, gibt Havemann zu, daß Stern nur von einer beliebig großen, aber nicht unendlichen Geschwindigkeit spricht, meint aber, der Unterschied zwischen beiden Begriffen sei belanglos, da er ja immer kleiner werde, je größer die beliebige Geschwindigkeit werde. Was soll man dazu sagen, wenn ein Naturwissenschaftler vergißt, daß der Unterschied zwischen einer *endlichen* Größe, und sei sie noch so groß, und einer *unendlichen* Größe immer *unendlich groß* bleibt, also auch niemals als „belanglos“ hingestellt werden kann! Brigitte Eckstein wirft Stern vor, daß er, wenn auch nur hypothetisch, den Begriff einer Überlichtgeschwindigkeit verwendet. Sie sollte den Beitrag von Janossy genauer studieren, in dem gezeigt wird, daß es Experimente gibt, die vielleicht dazu *nötigen* werden, zuzugeben, daß es Geschwindigkeiten gibt, die größer sind als *c*. Eckstein hat die einfache Tatsache nicht begriffen, daß die Art, wie Stern den Begriff einer beliebig großen Geschwindigkeit verwendet, auch dann *richtig* und *statthaft* wäre, wenn es eine solche Geschwindigkeit tatsächlich nicht gäbe (was, wie gesagt, bisher noch niemand bewiesen hat und was daher mit dem Gedanken eines *perpetuum mobile* nicht verglichen werden kann). Stern geht davon aus, daß ein Vorgang, der sich von einem Ereignis zu einem anderen entfernten gleichzeitigen Ereignis fortpflanzt, unmöglich ist und sogar dann *unmöglich wäre*, wenn es eine größere Geschwindigkeit als *c* gäbe. *Ist die Wahrheit dieser Feststellung irgendwie davon abhängig, ob es ein  $v > c$  gibt oder nicht?* Natürlich nicht. Diese hypothetische Feststellung ist *auf jeden Fall* unbestreitbar. Ihre Leugnung würde anzunehmen bedeuten, daß es Vorgänge gibt, die keine Zeit erfordern, oder daß es eine unendliche Geschwindigkeit geben könnte (welcher Unsinn Stern zugemutet wurde).

Auch die Tatsache, daß meine Definition *sogar in der Relativitätstheorie dort*, wo nach ihr Gleichzeitigkeit *tatsächlich* besteht, stillschweigend anerkannt werden muß, wurde nicht beachtet. Die Definition: das wahre Wesen der Gleichzeitigkeit entfernter Ereignisse besteht darin, daß zwischen ihnen *keine Zeit verfließt*, demnach ein sie verknüpfender Vorgang unter allen Umständen unmöglich ist, also *auch dann unmöglich wäre*, wenn es größere Geschwindigkeiten als *c* gäbe, blieb also unwiderlegt.

Besondere Beachtung verdient der Beitrag *Bassenges*<sup>4</sup>, der wohl als einziger auf die entscheidenden Fragen gründlicher eingeht und dabei neue Gesichtspunkte entwickelt. Der *Hauptfehler* von Bassenge ist seine gewundene, konstruierte Unterscheidung von „Größe und Dimensionalität“ (Dimensionalität = ungemessene Dimension, S. 483), von „Abständen und Größen der Abstände“ (S. 485), von „Abstands- und Größenkontraktion“ (S. 1) usw. Der „Abstand“

<sup>4</sup> Heft 2/II/1954, S. 476.



zweier Raum- oder Zeitpunkte ist nicht nur die zwischen ihnen bestehende Ausgedehtheit, sondern zugleich die Größe dieser Ausgedehtheit. Und was für einen Sinn soll es gar haben, von einer Abstandskontraktion, also von einer Verringerung des Abstandes zu sprechen, wenn dies nicht zugleich eine Größenkontraktion, eine Verringerung der „Größe dieses Abstandes“ sein soll? Bassenge begründet diese völlig unhaltbare Unterscheidung damit, daß er sagt, zwischen zwei Punkten bestehe ein Abstand unabhängig davon, was es außerdem noch gibt. Die Größe des Abstandes aber setze den Vergleich mit anderen Abständen, die Meßbarkeit durch andere Abstände voraus. Das ist eine Begründung, deren Verkehrtheit ganz offenbar ist. Auch die „Größe“ eines Abstandes besteht natürlich ganz unabhängig von anderen Abständen. Erst wenn ich diese Größe messen will, was aber nichts anderes bedeutet, als den Abstand messen zu wollen, dann brauche ich einen anderen Abstand, z. B. eine Maßeinheit. Versteht aber Bassenge unter Größe nichts anderes als einen gemessenen Abstand, dann vermengt er mit der objektiven Realität des Abstandes (auch seiner Größe) etwas Subjektives, nämlich die Erkenntnis, die bewußte Abbildung, die Angabe der Abstandsgröße.

Auf Grund dieser sonderbaren Unterscheidung kommt nun Bassenge zu der Auffassung, die Prädikate relativ oder absolut könne man nur auf Größen, nicht auf Abstände, also auch nicht auf Raum und Zeit anwenden. Abstände und damit Raum und Zeit seien, unabhängig von allem anderen (außer von der Materie), so wie sie sind, also in diesem Sinne absolut, aber man solle sie nicht absolut nennen, weil die Alternative absolut oder relativ nur auf Größen anwendbar sei.

Ganz schief ist auch die Stellungnahme Bassenges zum Kofferbeispiel. Bassenge bestreitet, daß man der Erkenntnis der absoluten Bewegung des Koffers näher kommen könne. Aber es läßt sich doch nicht bestreiten, daß wir von der Gesamtbewegung des Koffers um so mehr wissen, je mehr seiner tatsächlichen relativen Bewegungen wir kennen. Und das bleibt wahr, obwohl es richtig ist, daß wir von der völligen Erkenntnis immer unendlich weit entfernt bleiben werden. Das ist durchaus analog dem, was Lenin in bezug auf die Erkenntnis der absoluten Wahrheit nachgewiesen hat.

Bassenge meint, daß die Auffassung der relativen Bewegung als einer *verursachten* nicht über eine ganz bestimmte relative Bewegung hinausführen könne. Der Hinweis auf die Schwerkraft, z. B. als Ursache des Fallens eines Koffers im Zuge, besage nur in bezug auf die relative Bewegung zum Zuge etwas, aber nicht das geringste in bezug auf die Bewegung zur Erde, zum Sonnensystem usw. Wie kann man sich nur derart in aufgelegten Sophismen verfangen? Es ist klar, wenn man nur die Schwerkraft als Ursache beachtet, kommt man über eine bestimmte relative Bewegung nicht hinaus. Aber was hindert denn daran, auch noch andere Ursachen zu beachten, z. B. die Ursache, die den Zug und mit ihm den Koffer, diejenige, die die Erde und mit ihr Zug und Koffer bewegt. Je mehr solcher Ursachen man kennt, desto mehr erkennt man, welche Gesamtbewegung der Koffer wirklich objektiv macht.

Die ausgesprochen positivistische These, daß man von zwei Körpern, deren gegenseitige Lage sich ändert, tatsächlich mit dem gleichen Recht sagen kann, der eine oder der andere ruhe bzw. bewege sich, bejaht Bassenge ausdrücklich, indem er sie auf die Frage nach der Beschreibung reduziert und Bewegung als



bloße Abstandsänderung definiert.<sup>5</sup> Welche Beschreibung man wähle, hänge davon ab, was man wissen wolle. Will man wissen, wann die Sonne aufgeht, so müsse man bei der Beschreibung davon ausgehen, „daß sich das Weltall mit der Sonne um die Erde dreht“. Diese Beschreibung sei „ebenso richtig“ wie die kopernikanische. Bassenge vergißt, daß die Beschreibung das wiedergeben soll, was objektiv vor sich geht. Hängt die objektive Tatsache, ob sich die Sonne oder die Erde dreht, irgendwie davon ab, was „ich wissen will“? Man traut seinen Augen nicht, wenn man solche Meinungen eines Autors liest, der sich zum dialektischen Materialismus bekennt.

Schließlich wirft Bassenge Stern vor, daß er unberechtigterweise von der Relativitätstheorie, die nur auf partielle Wahrheit abziele, die totale Wahrheit verlange. Stern kritisiert, wenn man die gewundene abstrakte Sprache Bassenges gebrauchen will, nicht, daß die Relativitätstheorie nur eine partielle Wahrheit bringt, sondern daß sie die totale Wahrheit leugnet. Sie leugnet den absoluten Raum in dem Sinne, in dem es einen solchen unbedingt gibt.

Bassenge verlangt, daß man in der Gleichwertigkeit aller Bezugssysteme nicht mehr sehen soll als ihre Gleichwertigkeit für die Formulierung der Naturgesetze.<sup>6</sup> Aber die Bezugssysteme sind doch *objektiv nicht gleichwertig*. *Objektiv* dreht sich die Sonne *nicht* um die Erde. Und darum ist es auch nicht gleichgültig, ob man die Naturgesetze so formuliert, als ob sich die Sonne um die Erde drehe, oder so, wie es der Drehung der Erde um ihre Achse und um die Sonne entspricht.

In meinem Diskussionsbeitrag hatte ich Havemann aufgefordert, konkret anzugeben, in welcher Hinsicht Stern die Relativitätstheorie „völlig mißverstanden“ habe. Darauf weiß Havemann nichts anderes zu antworten als dies: Stern behaupte z. B., Raum und Bewegung der Körper existierten nur abhängig von einem Bezugssystem. Eine solche sinnlose Behauptung sei der Relativitätstheorie völlig fremd.<sup>7</sup>

Stern betont immer wieder, daß er die Abhängigkeit von einem „sogenannten Bezugssystem“ nur als *kürzeren Ausdruck* für die Abhängigkeit von der räumlichen *Beziehung zu einem realen Körper oder System von Körpern* versteht. Diese gekürzte Ausdrucksweise, deren Sinn unverkennbar ist, wird übrigens nicht nur von Stern angewendet, sondern ist in der gesamten Literatur über die Relativitätstheorie, die Werke Einsteins einbegriffen, allgemein üblich. Jedermann weiß, daß dabei das Bezugssystem als Koordinatensystem nur ein gedankliches Hilfsmittel ist, um die räumliche Beziehung zu bestimmten Körpern auszudrücken. Ebenso allgemein bekannt ist es, daß in der Relativitätstheorie von Raum und von Bewegungen *nur in der angegebenen Beziehung* die Rede ist und sein kann. Jedermann weiß, daß in der Relativitätstheorie nicht nur räumliche Abstände, Lage, Bewegungsform, Geschwindigkeit usw., sondern sogar der Zeitverlauf durch die Beziehung bestimmt, also von ihr abhängig ist, die man in kurzer Ausdrucksweise als Zugehörigkeit zu einem Bezugssystem bezeichnen kann. Und wenn nun Stern auf diese allgemein bekannten Auffassungen der Relativitätstheorie hinweist, bezeichnet dies Havemann als völliges Mißverstehen der Relativitätstheorie, als Hineininterpretierung von Unsinn.

<sup>5</sup> Heft 2/II/1954, S. 476.

<sup>6</sup> Heft 2/II/1954, S. 497.

<sup>7</sup> Heft 3/II/1954, S. 679.

Ganz vergeblich sucht Havemann (und mit ihm auch Schmellenmeier) über die für sie peinliche Tatsache hinwegzukommen, daß Lenin die Existenz des absoluten Raumes gegen Mach verteidigte. Daß sich Stern auf dieses Zitat beruft, müsse, so erklärt Havemann, „fast als Versuch grober Irreführung angesehen werden“. Es sei doch offenbar, daß Lenin an dieser Stelle nur die Leugnung des objektiven Raumes kritisierte. Stern hat selbst darauf hingewiesen, daß Lenin mit der zitierten Äußerung selbstverständlich die Leugnung des objektiven Raumes kritisieren will. Aber das ändert doch nichts daran, daß sich Lenin eben deshalb wörtlich gegen die Leugnung des absoluten Raumes wendet, also offenbar davon ausgeht, daß die Leugnung des absoluten Raumes soviel bedeutet wie die Leugnung des objektiven Raumes. Havemann fügt seinen Betrachtungen die bezeichnende Bemerkung hinzu, man könne Lenin nicht zumuten, er habe den Raum- und Zeitbegriff der Physik seiner Tage für etwas Ewiges und Unveränderliches gehalten. Der Sinn dieser Bemerkung kann doch nur sein, daß Lenin heute, nach den Ergebnissen der modernen Physik, anders geurteilt hätte. In Wirklichkeit hat jedoch die moderne Physik in keiner Weise gezeigt, daß Lenin damals nicht recht hatte, als er den absoluten Raum anerkannte. Im Gegenteil, es hat sich, und das habe ich in meiner Arbeit nachgewiesen, gezeigt, daß die „moderne“ Leugnung des absoluten Raumes wissenschaftlich unhaltbar ist.

Havemann vergleicht Stern mit einem Philosophen, der verlange, daß sich die Welt nach dem System seiner Vorurteile richte. Warum? Weil Stern betont hat, daß die Existenz der objektiven Gleichzeitigkeit ganz unabhängig davon ist, ob wir die Gleichzeitigkeit bestimmter Ereignisse feststellen oder nicht feststellen oder heute noch nicht feststellen können. Havemann verhöhnt also das bekannteste Argument des Materialismus gegen den idealistischen Positivismus.

Später hat Havemann noch versucht<sup>8</sup>, Stern gerade in der Zeit als Typus des Dogmatikers hinzustellen, in der dieser Vorwurf besonders diskreditierend wirken muß, weil die Partei mit Recht die Notwendigkeit betont, den Dogmatismus zu bekämpfen und zu überwinden. Für den Dogmatismus ist das unkritische Verhalten zu Tradition und Autorität kennzeichnend. Havemann bezeichnet aber Stern als Dogmatiker, weil Stern Auffassungen gegenüber, die bereits seit Jahrzehnten durch große Autorität und breiteste Anerkennung gestützt werden, kritisch Stellung nimmt. Havemann gelangt zu dieser schiefen Beurteilung, weil er von einer falschen Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaft ausgeht.

Wolfgang Gelbrich<sup>9</sup> geht auf die von Bassenge gestellte Frage ein, ob unter einem Bezugssystem das reale Körpersystem oder das bloß gedachte Koordinatensystem zu verstehen sei. Wenn Stern das Bezugssystem mit den realen Körpern identifiziere, dann wäre sein absoluter, vom Bezugssystem unabhängiger Raum tatsächlich ein von der Materie unabhängiger Raum. Sowohl Bassenge als auch Gelbrich irren in dieser Frage. Sowohl das Koordinatensystem als auch das Bezugssystem sind gedankliche Hilfsmittel. Dennoch hat Stern, wenn er von der Unabhängigkeit des absoluten Raumes von einem Bezugssystem spricht, selbstverständlich die Unabhängigkeit von der Beziehung zu den bestimmten Körpern im Auge, zu denen das Bezugssystem gehört. Wenn jedoch der absolute Raum Sterns von der Beziehung zu einem bestimmten Körper unabhängig ist,

<sup>8</sup> ND 7./8. 7. 1956 und 25./26. 8. 1956.

<sup>9</sup> Heft 3/II/1954, S. 681.

so heißt das doch nicht, daß er von der *Materie* unabhängig ist. Als Weltraum ist er Daseinsform des unendlichen *materiellen* Weltalls, also nicht von diesem unabhängig.

Der Beitrag von Cumme<sup>10</sup> verirrt sich in ausgesprochene Mystik. Schon seine Schlußfolgerung, daß die Zeitachse „im ganzen nicht vorhanden“ sei (!), weil sie nicht in jedem Augenblick *ganz* vorhanden ist, ist Ausdruck völliger Verwirrung. Wenn dann aber gar erklärt wird, die Zeitdimension verhalte sich zu Raumdimension wie  $\sqrt{-1}$  zu 1, so ist wohl der Gipfelpunkt der Konfusion erreicht, und man braucht sich dann über solche Ergebnisse dieser Betrachtung wie  $3 \cdot 10^{10} \text{ cm} = \sqrt{-1} \text{ sec}$  oder  $c^2 = -1$  nicht mehr zu wundern. Solchen Beiträgen gegenüber hätte meiner Meinung nach die Redaktion tatsächlich die Pflicht gehabt, dem Einsender mit helfender Kritik beizustehen.

Hugh John Gramatzki<sup>11</sup> sucht den Weg zur Einschätzung der Relativitätstheorie in der Anwendung einer „richtigen“ *Algebra*, die an die Stelle unserer bisherigen „falschen“ gesetzt werden müsse. Diese „richtige“ Algebra ist seiner Meinung nach die sogenannte „nichtarchimedische“ Algebra, von der der Mathematiker Hilbert zu zeigen versuchte, daß sie sich ohne inneren Widerspruch ausbauen lasse, und die den „Vorzug“ habe, einen Begriff auszuschalten, der in der Wirklichkeit nie realisierbar sei, nämlich den Begriff des „unendlich Großen“ oder „Unendlichen“. Diese interessante Algebra, so meint Gramatzki, ergebe, auf die Physik angewandt, auf mathematischem Wege die Formeln der Relativitätstheorie. Gramatzki übersieht, daß gerade sein Hinweis auf die Ausschaltung des „Unendlichen“ beweist, daß die nichtarchimedische Algebra, sie möge in sich noch so widerspruchsfrei sein, auf die reale objektive Wirklichkeit auf keinen Fall anwendbar ist. Diese reale objektive Wirklichkeit ist unendlich groß, und selbst ihre kleinsten Teile sind in ihrer Unerschöpflichkeit unendlich. Sie zeigt also gerade die Eigenschaft, die es nach der großartigen neuen Algebra nicht geben kann. Und wenn Gramatzki betont, daß seine neue Algebra die Formel der Relativitätstheorie ergebe, so ist das ein wahrer Bärendienst für diese Theorie. Denn wenn eine Mathematik, die den Begriff des Unendlichen nicht kennt, also *der Wirklichkeit nicht entsprechen kann*, die relativitätstheoretischen Formeln ergibt, dann spricht das nicht sehr zugunsten dieser Theorie, ganz abgesehen davon, daß die unstrittige große Bedeutung der Mathematik in der Physik nie bis zu dem Unikum einer *Ableitung* des *synthetischen* Teils einer physikalischen Theorie aus bloßer *Mathematik* gehen kann.

Brigitte Eckstein<sup>12</sup> ist darüber geradezu entrüstet, daß Stern es für leichtfertig erklärt, aus dem Michelsonversuch auf die Nichtexistenz des absoluten Raumes zu schließen. Stern als Nichtphysiker könne „nicht wissen, daß zu dieser Frage kein anderes Experiment ersonnen werden kann“, weil es keine anderen Erscheinungen gibt, in die der Äther hineinspielt. Eckstein scheint also zu glauben, daß die Frage, ob es einen *absoluten Raum* gibt, identisch ist mit der Frage, ob es einen *absolut ruhenden Äther* gibt, und ob dies *nachweisbar* ist. Aber gerade wenn der Äther etwas Reales ist, dann wirkt nicht nur der Äther, dann wirken auch Dinge auf den Äther, und beides bedeutet, daß auch der Äther gar

<sup>10</sup> Heft 3/II/1954, S. 686.

<sup>11</sup> Heft 2/III/1955.

<sup>12</sup> Heft 4/II/1954, S. 928.



nicht unbewegt sein kann. Schon die Vorstellung, daß er Träger von Wellenbewegungen sein soll, widerspricht der unsinnigen Vorstellung, daß er absolut unbewegt sein könnte. Aber die unbestreitbare Tatsache, daß es keinen absolut unbewegten Äther geben kann, besagt nicht im geringsten, daß es keinen absoluten Raum gibt. Natürlich bedarf der absolute Raum als Daseinsform der Materie einer materiellen Grundlage. Aber die ist im Weltall gegeben.

Wie kann zweitens Eckstein so ohne weiteres, „ohne Leichtfertigkeit“ behaupten, daß sich niemals zu irgendeiner Frage andere Experimente ersinnen lassen als ein ganz bestimmtes. Sie begründet dies damit, daß der „Äther“ in keine andere Erscheinung hineinspielt. Eine erstaunliche Allwissenheit (oder „Leichtfertigkeit“) in bezug auf eine so unerforschte Realität wie sie der Äther darstellt.

Eckstein ist offenbar nicht der Junge, dem vor nichts gruselt. Ihr graust vor den harmlosesten, einfachsten Dingen, nicht nur vor der „Leichtfertigkeit“ der Philosophen, sondern auch vor dem Sternschen „Grenzübergang gegen Unendlich“. Warum? Das sagt sie nicht. Ihr graust einfach. Was sagte denn Stern zu diesem Problem? Er machte doch nur die jedem Mathematiker geläufige Feststellung, daß in einer Reihe von *endlichen* Größen, in der jede durch eine größere überbietbar ist, auch jede überbietende Größe eine *endliche* Größe ist.

Was soll man dazu sagen, wenn Eckstein die Realität der Außenwelt als ein *Dogma* oder Axiom bezeichnet, den ganzen Gebrauch an Philosophie für den Naturforscher auf dieses „Dogma“ beschränkt, also alle sonstigen wesentlichen Grundsätze des dialektischen Materialismus, seiner Erkenntnistheorie beiseite lassen zu können glaubt. Ein solcher Standpunkt ist *tödliches Gift für die Naturwissenschaft*. Sie, die es tadelt, wenn man jemandem mit guten Gründen Positivismus vorwirft, glaubt *ohne die geringste Begründung* beim Gegner von „Metaphysik“, von „Dogmatismus“ und sogar von „Spiritualismus“ sprechen zu dürfen. Bei diesem letzten Vorwurf wird allerdings eine „Begründung“ durch die eingeklammerten Worte („absoluter Raum“) angedeutet. Aber gerade um diesen absoluten Raum geht es doch. Es ist doch kein Argument gegen diesen absoluten Raum, wenn man seine Anerkennung ohne die geringste Hemmung einfach als *Spiritualismus* bezeichnet. Man denke nur, Stern bezeichnet den Weltraum, die Daseinsform des materiellen Weltalls, als absoluten Raum. Und das soll *Spiritualismus* (!!) sein? Hat sich Eckstein bei diesem Wort überhaupt etwas gedacht, oder glaubt sie, daß man solche Worte auch gebrauchen darf, ohne sich etwas dabei zu denken?

Im weiteren betont zwar Eckstein, sie wolle nicht leugnen, daß der reale Raum für Physiker und Philosophen der gleiche sein müsse, hält aber dennoch an der Unterscheidung eines „physikalischen“ und „philosophischen“ Raumes fest. Sie schreibt ferner dem Raum Eigenschaften zu, die nur der Materie zukommen können (Leiter der Lichtwellen).

Etwas spät, nämlich schon sehr nahe vor dem Ende der Diskussion stellt Martin Strauss in seinem zweiten Diskussionsbeitrag<sup>13</sup> die Frage nach deren Aufgaben und beantwortet sie mit einem Vorschlag, dessen Annahme der Diskussion nur abträglich sein könnte. Nach seiner Meinung soll die Diskussion die Aufgabe haben, die Bereicherung des dialektischen Materialismus durch die Ergebnisse der modernen Physik zur Kenntnis zu nehmen.

<sup>13</sup> Heft 1/III/1955. S. 106.

Dies einer Diskussion von der Art der vorliegenden zuzumuten, das verrät ein völliges Unverständnis für die gigantische Größe einer solchen Aufgabe und kann nur dazu führen, daß das vereitelt wird, was die Diskussion leisten könnte, nämlich die Klärung der wichtigen aufgeworfenen Frage, ob die moderne Relativitätstheorie in ihrer Erkenntnistheorie idealistische Elemente enthält oder nicht. Eine solche Klärung wäre zugleich ein bescheidener Beitrag zur Lösung der erwähnten Aufgabe.

Strauss findet, daß keine physikalische *Theorie*, daß nur ihre *Darstellung* idealistisch sein kann. Eine sonderbare Meinung. Eine physikalische Theorie, meint Strauss, könne nicht idealistisch sein, da sie sich auf eine objektive Realität bezieht. Ein artiges Sophisma. Strauss verwechselt eine wissenschaftlich berechnete *Forderung* mit der Wirklichkeit. Selbstverständlich kann eine *richtige*, eine *wahrhaft wissenschaftliche* Theorie (nicht bloß eine physikalische) nicht idealistisch sein. Aber sind alle physikalischen theoretischen Anschauungen in jeder Hinsicht, in allen ihren Bestandteilen richtig? Noch sonderbarer ist die aus dieser unhaltbaren These von Strauss abgeleitete Schlußfolgerung, daß man nicht von „erkenntnistheoretischen Grundlagen“ einer physikalischen Theorie sprechen könne. Strauss stellt dies ohne weitere Begründung als Tatsache hin und vergißt nur, daß es überhaupt keine Wissenschaft ohne erkenntnistheoretische Grundlage geben kann, da jede Wissenschaft richtige Grundsätze für die Gewinnung von Erkenntnissen beachten muß.

Die Erkenntnistheorie habe die Aufgabe, die Grundlagen der Erkenntnis, also der Theorien, aufzudecken. Daher sei es unmöglich, daß diese Grundlagen selbst erkenntnistheoretischer Art sein könnten. Eine solche „Argumentation“ kann man beim besten Willen nicht ernst nehmen. Nicht nur die Kritik Sterns, sondern auch die sehr breite und gründliche Kritik Fogarasis an den erkenntnistheoretischen Sophismen des physikalischen Idealismus wird auf Grund dieser Marotte in Bausch und Bogen von Strauss abgelehnt, als unleninistisches „*Mißtrauen gegen die Physik*“ hingestellt. Stern und Fogarasi wird auch die unverzeihliche Sünde vorgeworfen, bei ihren Betrachtungen die *Semantik* nicht genügend gewürdigt zu haben. Der Idealismus der Semantik wurde längst von sowjetischen Forschern und anderen Marxisten entlarvt. Strauss aber meint, sie biete geradezu den Schlüssel zur Lösung der entscheidenden Probleme.

Über die Erkenntnistheorie selbst hat Strauß seine eigenen Ansichten. Er will zwischen einer Erkenntnistheorie im *engeren* Sinne (Grundsatz der objektiven Realität und Grundsatz der Praxis als Erkenntnisquelle und Wahrheitskriterium) und einer Erkenntnistheorie im *weiteren* Sinne (die vier Stalinschen Grundzüge des dialektischen Materialismus und was noch dazu kommen wird) unterscheiden. Es hat wenig Sinn, von irgendeiner Erkenntnistheorie im engeren Sinne zu sprechen, in der so entscheidende Erkenntnisgesetze wie bestimmte Grundzüge des dialektischen Materialismus fehlen. Was Strauß dafür anführt, daß nämlich die ersten zwei Grundsätze keiner Abänderung und Ergänzung fähig und bedürftig sind, die anderen aber wohl, wäre, selbst wenn es richtig wäre, doch höchstens ein Grund zu einer Unterscheidung zweier Arten von Grundsätzen, aber nicht zweier Arten von Erkenntnistheorien, von denen die erste eine Art Rumpferkenntnistheorie wäre.

In einer Diskussion, die in der Akademie der Wissenschaften stattfand, und in der nur die Frage der *Gleichzeitigkeitsdefinition* behandelt wurde, ging Strauss

etwas eingehender auf dieses Problem ein, wobei sich Havemann und Schrickel seinem Standpunkt anschlossen. Sterns Standpunkt, so sagte Strauss zunächst, sei *metaphysisch*. Er versuche die Gleichzeitigkeit ohne Berücksichtigung der Bewegungsgesetze, also ohne Beachtung des allgemeinen Zusammenhangs, zu definieren. Dieser Einwand bringt eine sehr merkwürdige Auffassung von Dialektik zum Ausdruck. Eine richtige Definition der Gleichzeitigkeit braucht selbstverständlich *nur diejenigen* Bewegungsgesetze zu berücksichtigen, die für das Wesen der Gleichzeitigkeit von Bedeutung sind. Stern geht bei seiner Definition von einem sehr allgemeinen Bewegungsgesetz aus, nämlich davon, daß jede Bewegung Zeit erfordert, daß es keine unendliche Geschwindigkeit gibt. Auch die Frage, die Strauss im Auge hat, nämlich die, ob die Gleichzeitigkeit vom „Bezugssystem“ (d. h. vom Bewegungszustand) abhängt, beachtet Stern. Er *beweist* aber, daß eine solche Abhängigkeit nicht besteht. Statt seiner ganz abstrakt allgemeinen und eben deshalb völlig verkehrten Forderung nach Beachtung der „Bewegungsgesetze“ hätte Strauss zeigen müssen, ob in dem Beweise Sterns ein Fehler vorliegt oder nicht. Das hat er völlig unterlassen.

Sterns Standpunkt, behauptete Strauss, sei ferner *idealistisch*. Stern berufe sich auf die *Undenkbarkeit* bestimmter Vorgänge, mache also die Wirklichkeit in idealistischer Weise vom Denken abhängig. Es ist schwer, sich eine primitivere Versündigung an der Logik vorzustellen als dieses Argument. Die Undenkbarkeit, von der Stern spricht, ergibt sich nicht aus irgendeiner Apriorität des Denkens, sondern aus dem *objektiven Naturgesetz*, daß jeder Vorgang Zeit erfordert und *daher* ein Vorgang, der keine Zeit erfordert, undenkbar ist. Wenn jeder, der in einer solchen durchaus materialistischen Weise den Begriff der Denkbareit wissenschaftlich verwendet, Idealist sein sollte, dann wären alle unsere Klassiker Idealisten, dann gäbe es (außer Strauss natürlich) überhaupt nur Idealisten.

Stern sei ferner deswegen *Idealist*, sagte Strauss, weil bei ihm die Zeit, die nur eine Daseinsform der Materie ist, selbst zur Substanz wird, denn Stern gebrauche den Ausdruck: „es verfließt Zeit“. Was soll man zu einem solchen Argument sagen? Der Sinn des Ausdruckes, daß Zeit verfließt, ist doch vollkommen klar. Kein Mensch versteht darunter, daß die Zeit wie etwa Wasser fließt, sondern jeder weiß, daß damit nur gemeint ist, daß zwischen Ereignissen ein Zeitabstand besteht.

Umgekehrt aber behauptet Strauss ohne jeden Beweis, ja ohne auch nur eine Begründung zu versuchen, daß die Gleichzeitigkeitsbeziehung eine dreiseitige Beziehung sei, d. h. vom Bezugssystem abhängige. Schrickel suchte dies noch dadurch zu unterstützen, daß er die sonderbare Theorie aufstellte, es sei ein Verstoß gegen die Dialektik, anzunehmen, daß es zwischen Erscheinungen zweiseitige Beziehungen geben könne. Nur die Annahme dreiseitiger Beziehungen sei vom Standpunkt der Dialektik aus möglich. Schrickel verriet nicht, woher er diesen merkwürdigen Grundsatz der Dialektik hat. Einen allgemeinen Zusammenhang gibt es natürlich. Das hat aber mit einer solchen Frage, wie der, ob die Gleichzeitigkeit vom *Bezugssystem abhängig* ist, nicht das geringste zu tun. Mit seinem neuen „Grundsatz“ der Dialektik könnte Schrickel genauso die Meinung widerlegen, daß die Frage, ob zwei Dinge gleich oder verschieden gefärbt seien, oder ob 3 mehr als 2 ist, vom Bezugssystem abhängig sein müssen. Natürlich muß bei jeder Vergleichsbeziehung eine Vergleichsgrundlage bestehen, die man



in gewissem Sinne als „Drittes“ bezeichnen kann, z. B. die Farbe, die Größe, die Schwere usw. Aber dieses Dritte ist im gegebenen Fall das *zeitliche* Verhältnis.

Havemann wandte sich in dieser Diskussion ganz entrüstet gegen Sterns Hinweis, daß sich einfache elementare Begriffe wie rot, hier usw. nicht im strengen Sinne des Wortes definieren lassen, aber mit anderen Mitteln erläutert werden können, z. B. durch Vorzeigen. Sterns Hinweis auf diese in allen Logiklehrbüchern festgestellte bekannte Tatsache bezeichnete Havemann als eine „Ablehnung wissenschaftlicher Methoden“ und ihre Ersetzung durch „Primitivität“. Es ist schwer, mit jemandem zu diskutieren, der in solcher Weise einfachste allgemein anerkannte elementare Einsichten in Frage stellt.

Von großem Interesse für die Diskussion sind ein Artikel von Ujemow in der DZfPh (Heft 2/II/1954, S. 418 ff.) und ein Artikel von L. Infeld in der sowjetischen Zeitschrift „Fragen der Philosophie“ (Heft 4, Jg. 1955, S. 122 ff.). Beide Artikel zeigen sehr deutlich, wie unvereinbar die Leugnung des absoluten Raumes mit der Anerkennung eines prinzipiellen Unterschiedes des kopernikanischen und ptolemäischen Systems ist. Um diesen Unterschied zu begründen, bemüht sich Ujemow zu zeigen, daß man in gewisser Hinsicht von einem absoluten Raum sprechen kann. Auch Infeld, bekanntlich ein leidenschaftlicher Anhänger Einsteins, kann diesen Unterschied nur dadurch begründen, daß er bevorrechtete, in gewisser Hinsicht sogar alleinberechtigte Bezugssysteme einführt, ohne allerdings von einem absoluten Raum zu sprechen.

Hermann Ley<sup>14</sup> sucht im allgemeinen den Auffassungen Sterns Verständnis entgegenzubringen. Er und Bunge sind die *einzigsten*, die den Hinweis Sterns auf das *Zugeständnis Heisenbergs*, daß sich für die Vergangenheit Ort und Impuls in einem und demselben Zeitpunkt *feststellen lassen*, erwähnen und als wertvollen Beitrag zur Bekämpfung des physikalischen Idealismus anerkennen. Er wiederholt zunächst jedoch die von mir schon widerlegten Vorwürfe, daß Stern erstens den objektiven Raum und die objektive Zeit meine, wenn er von absolutem Raum und absoluter Zeit spreche, und zweitens die Relativitätstheorie mit idealistischen Auslegungen verwechsle.

Erhard Albrecht schließt sich zwei kritischen Bemerkungen an, die gegen Sterns Auffassung in der Diskussion in der Sowjetunion (an der sich Stern beteiligte) vorgebracht wurden. Dort erklärte Basarow, Stern habe wohl damit recht, daß es eine absolute Bewegung gibt, deren Erkenntnis wir uns immer mehr nähern. Aber er suche sie nicht in der Richtung, in der man sie suchen muß. Die absolute Bewegung bestehe nicht, wie Stern glaube, in einer Bewegung in bezug auf den absoluten Weltraum, sondern in der Bewegung relativ zu *allen* anderen Körpern. Ferner meint Basarow, die absolute Bewegung bestehe nach Stern *neben* der relativen, in Wahrheit aber *durch* die relativen Bewegungen. Dazu ist zu sagen, daß Stern von der absoluten Bewegung *nicht* sagt, sie sei eine Bewegung *in bezug* auf den absoluten Weltraum, sondern daß sie eine Bewegung *im* Weltraum ist. Das ist nicht dasselbe, weil der absolute Weltraum nicht als Bezugssystem dienen kann. Stern hat ferner nie behauptet, daß es eine absolute Bewegung *neben* der relativen gibt. Er ist in dieser Hinsicht derselben Meinung wie Basarow. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß die absolute Bewegung eines Körpers für Stern die Resultante seiner relativen Bewegungen

<sup>14</sup> Heft 1/II/1954, S. 207 ff.

ist. Bei seiner Berufung auf Basarow bemerkt Albrecht gar nicht, daß seine eigene Zustimmung zu der relativitätstheoretischen Leugnung des absoluten Raums der *Anerkennung der absoluten Bewegung* durch Basarow widerspricht, da eine absolute Bewegung nur im absoluten Raum möglich ist.

Lajos Janossys Beitrag bringt im wesentlichen zwei interessante Beispiele aus der Praxis des Physikers, die zeigen, welche bedeutsame Rolle die Philosophie in der Physik spielt, und daß es sehr ernst zu nehmende Gründe experimentell physikalischer Art gibt, die dafür sprechen, daß man *Geschwindigkeiten* gelten lassen muß, die *größer als  $c$*  sind. Damit wäre nicht nur der naive Glaube Ecksteins erledigt, daß eine solche Geschwindigkeit so undenkbar sei wie ein perpetuum mobile, sondern damit wäre auch die *Einsteinsche Gleichzeitigkeitsdefinition* als *unhaltbar* erwiesen. Aus all dem erklärt sich Janossys Bemerkung, er neige den Anschauungen Sterns *sachlich* zu, obwohl er die Sternschen Argumente nicht für glücklich halte.

Ich halte es nicht für richtig, wenn Janossy meint, daß es bei physikalischen Problemen dort, wo noch *kein Experiment entschieden* hat, eine *philosophische Frage* sei, „welcher Auffassung wir vertrauen und welche wir verwerfen“. Auch dann, wenn zwischen verschiedenen physikalischen Theorien die Auswahl noch nicht durch Experimente entschieden wurde, muß dafür, welche Theorie als wahrscheinlicher anzusehen ist, *vor allem* die gedankliche Auswertung der empirisch festgestellten Tatsachen entscheidend sein.

H. Schmellenmeier<sup>15</sup> will im wesentlichen den Standpunkt Havemanns vertreten. Ich glaube aber, daß Havemann mit dieser Art von Unterstützung nicht sehr zufrieden sein wird.

Havemann suchte zu erklären, in welchem Sinne die Relativitätstheorie den absoluten Raum leugnet. Schmellenmeier meint, daß sie nur die absolute Bewegung, nicht aber den absoluten Raum leugne. Havemann meint, unter absolutem Raum verstehe die Relativitätstheorie einen von der Materie losgelösten Raum. Schmellenmeier meint, die Relativitätstheorie meine, daß man vom absoluten oder relativen Raum ebensowenig sprechen könne wie etwa von einer grünen oder roten Begeisterung.

Stern, so meint Schmellenmeier, verwechsle die relativ gegeneinander bewegten Koordinatensysteme mit „Räumen“, die wegen ihrer Bewegung gegeneinander als relative Räume anzusehen seien. Es gebe aber „nur einen objektiven Raum“, und der Kosmos sei nicht, wie Stern annehme, aus beliebig vielen „relativen Räumen“ zusammengesetzt.<sup>16</sup> Das ist eine artige Verwirrung. Einstein spricht ausdrücklich von gegeneinander bewegten *Räumen*, wie Stern wörtlich zitierte. Die Räume, die Stern als relative Räume bezeichnet, sind reale objektive, an endliche Teile der Weltmaterie gebundene Räume, z. B. der Erdraum, der Raum des Sonnensystems, irgendeines Fixsternes usw. Solcher relativer und zugleich objektiver Räume gibt es tatsächlich *viele*. (Das ist ein Umstand, der für ihre Relativität wesentlich ist.) Schmellenmeier wird doch nicht behaupten wollen, daß z. B. der objektive Erdraum und der objektive Sonnensystemraum identisch sind. Wie könnte sich dann der Erdraum *im* Sonnensystemraum bewegen? Es ist also falsch zu sagen, daß es *nur einen* objektiven Raum gibt. Das wäre nur dann

<sup>15</sup> Heft 3/III/1955, S. 378.

<sup>16</sup> A. a. O., S. 379.

richtig, wenn etwas hinzugefügt, wenn gesagt wird, es gibt nur einen *unendlichen* objektiven Raum. Gerade das aber leugnet die Relativitätstheorie, die den Gedanken eines „berechtigten“ Raumes ausdrücklich ablehnt. Wenn Schmellenmeier sagen würde, es gibt nur einen *unendlichen* objektiven Raum, dann hätte er zugegeben, daß Stern recht hat. In einer Klammerbemerkung zur Beruhigung seines Gewissens muß Schmellenmeier zwar angesichts des wörtlichen Zitates von Stern zugeben, daß in Arbeiten der Relativitätstheorie von den Räumen  $R_1$ ,  $R_2$  usw. gesprochen wird. Das geschehe aber nur im Sinne von Koordinatensystemen. Diese Bemerkung macht die Sache nur noch schlimmer. Das würde ja bedeuten, daß die Relativitätstheorie auch dort, wo sie von Räumen spricht, nur Koordinatensysteme meint, also überhaupt keinen wirklichen Raum kennt.

Schmellenmeier fragt weiter: „Was heißt ‚absolute Bewegung‘? Absolut wogegen? Nun gegen den ‚absolut ruhenden Raum‘.“ Die Relativitätstheorie leugne also nicht den *absoluten*, sondern nur den *absolut ruhenden* Raum. Warum sollte aber der Raum, „gegen“ den (richtiger: in dem) eine absolute Bewegung stattfindet, *absolut ruhender* Raum sein. Stern hatte doch schon gegen Havemann gezeigt, daß es unsinnig ist, beim *unendlichen* Weltraum von Ruhe oder Bewegung zu sprechen, weil es keinen Raum gibt, in dem der unendliche Weltraum als Ganzes ruhen oder sich bewegen könnte. Nur die *Teile* der unendlichen Welt sind alle bewegt bzw. *relativ* „ruhend“.

Bei der Unterstützung der Havemannschen Argumente gegen die Leugnung des absoluten Raumes durch Lenin passiert Schmellenmeier das Malheur, zu erklären, Mach habe den absoluten Raum Newtons *im Sinne Kants* aufgefaßt. Danach hätte also Lenin Mach kritisiert, weil er die Kantsche, also eine bekanntlich idealistische Raumauffassung ablehne. Außerdem hat Mach, wie ebenso bekannt ist, die Lehre Kants vom a priori auch in bezug auf Raum und Zeit *bekämpft*.

Es sei Idealismus, sagt Schmellenmeier, wenn Stern „neben dem objektiven Raum noch einen ‚absoluten‘ Raum postuliert“. <sup>17</sup> Wo ist bei Stern ein solches „Postulat“ zu finden? Stern erklärt ausdrücklich, daß der absolute Raum nichts anderes sei als der unendliche Weltraum, die Daseinsform der Weltmaterie, also der unendliche objektive Raum. Es gehört schon eine sehr souveräne Mißachtung der primitivsten Gesetze der formalen Logik dazu, dennoch zu behaupten, daß Stern *neben* dem objektiven noch einen anderen besonderen absoluten Raum postuliere.

Der Beitrag von *Heinz Heuer* <sup>18</sup> gibt meiner Meinung nach sehr gut den Eindruck wieder, den die Diskussion auf einen philosophisch geschulten Betrachter macht und machen muß, der nicht bereit ist, die erkenntnistheoretischen Bestandteile der Relativitätstheorie kritiklos zu übernehmen. Er zeigt auch, daß ich nicht der einzige bin, der findet, daß meine entscheidenden Argumente nicht widerlegt, ja vielfach nicht einmal geprüft wurden.

Sehr interessant und wertvoll ist auch der zweite Beitrag von *Bela Fogarasi* <sup>19</sup>, der zum Unterschiede vom ersten unmittelbar für die Diskussion geschrieben wurde. Er bringt weiteres überaus instruktives Material über das neueste Auftreten verschiedener Physiker, die den physikalischen Idealismus propagieren.

<sup>17</sup> Heft 3/III/1955, S. 379.

<sup>18</sup> Heft 3/III/1955, S. 381.

<sup>19</sup> Heft 1/IV/1956, S. 82 ff.



Leider hat sich Fogarasi auch in diesem Beitrag nicht von einem Fehler befreit, auf den ich bereits in meinem Diskussionsbeitrag aufmerksam machte. Fogarasi legt bei seiner Entlarvung der idealistischen Sophismen noch immer den größten Nachdruck auf die „falsche Identifizierung des Subjekt-Objektverhältnisses mit dem Verhältnis Beobachtungsmittel—beobachteter Gegenstand“. Aber das ist in dem sophistischen Betrug des physikalischen Idealismus nicht das Entscheidende. Bei all dem Gerede vom Schnitt, vom verlängerten Subjekt usw. wird vor allem die Tatsache betont, daß das Objekt bei der Beobachtung *verändert* wird; daß diese *Veränderung* durch die *Wahl* der Beobachtungsmethode *beeinflusst* wird und daß diese Veränderungen in der Mikrowelt nicht in dem Maße vernachlässigt werden können wie in der Makrowelt. Der alte Machsche Idealismus berief sich darauf, daß wir nur Bewußtseinsinhalte wahrnehmen. Dem neuen Idealismus ist das zu plump. Er beruft sich darauf, daß wir nur durch die Beobachtung *veränderte* Objekte wahrnehmen können, also nicht Objekte, wie sie an sich sind. Pauli geht sogar so weit, daß dabei ein Hinweis auf ein *Subjekt gar nicht nötig sei*, weil auch ein Registrierapparat das Objekt *verändere*. Das Raffinierte an dieser neuen Methode, der *Trick*, beruht darauf, daß eine solche Veränderung *nicht gut bestritten werden kann*. Dem ganzen „neuen“ Gedankengang liegt aber die *alte* positivistische Behauptung stillschweigend und versteckt zugrunde, daß nur das *Beobachtete* (oder wenigstens Registrierte, physikalisch Festgestellte) existiert, denn nur das *beobachtete* Objekt ist *verändert*. Es wird ferner verschwiegen, daß auch das „veränderte“ Objekt an sich existiert.

Überaus bemerkenswert ist der Beitrag von V. Fock.<sup>20</sup> Auch Fock, der die Auffassungen der Relativitätstheorie am entschiedensten verteidigt, lehnt die grundlegenden *philosophischen* Ansichten Einsteins wegen ihres positivistischen Charakters „im Geiste Machs und Poincarés“ (S. 757) unzweideutig ab. Er spricht von „der Unhaltbarkeit der von Einstein vorgeschlagenen philosophischen Definitionen der Begriffe des Raumes und der Zeit“ ebenda. Fock meint jedoch, daß der Aufbau der Relativitätstheorie von den „irrtümlichen philosophischen Ansichten Einsteins“ schon deshalb offensichtlich unabhängig sei, „weil sie eine physikalische Theorie des Raumes und der Zeit sei“. In der Philosophie sei Einstein Idealist, in der Physik „meist“ spontaner Materialist. Allerdings führe der irrige philosophische Standpunkt Einsteins „auch in einzelnen Fällen zu Fehlern im Gebiete der Physik“ (ebenda).

Die Auffassung Focks, daß man zwischen den irrigen philosophischen Anschauungen Einsteins und richtigen Bestandteilen seiner physikalischen Theorie unterscheiden muß, ist zweifellos richtig. Aber Fock beachtet meiner Meinung nach zu wenig, daß Einstein nicht nur in besonderen Artikeln philosophische Ansichten vertritt, sondern daß auch in der Relativitätstheorie selbst sehr viel „von Philosophie die Rede ist“. Man kann nicht von einer rein physikalischen Theorie des Raumes und der Zeit sprechen. Fock hat völlig recht, wenn er sich dagegen wendet, daß einige Sowjetphilosophen, am schärfsten Maximow, die ganze Relativitätstheorie wegen philosophischer Irrtümer Einsteins ablehnen. Aber er hat völlig Unrecht, wenn er anderen Sowjetphilosophen Metaphysik vorwirft, weil sie z. B. verlangen, daß für die Verkürzung bewegter Körper und

<sup>20</sup> Heft 6/III/1955, S. 736.

ähnliche Effekte *materielle Ursachen* angegeben werden (S. 744). Das hat mit Metaphysik nichts zu tun. Die betreffenden Sowjetphilosophen vertreten damit im Gegenteil einen konsequent dialektisch-materialistischen Standpunkt. Das Beispiel (von A. D. Alexandrow), das Fock heranzieht, um die Forderung einer materiellen Ursache als unberechtigt hinzustellen, beweist in dieser Hinsicht nicht das geringste. Wenn sich ein Gegenstand vom Auge entfernt, so ändern sich allerdings seine „sichtbaren Winkelabmessungen“, ohne daß dazu materielle Prozesse innerhalb des Gegenstandes erforderlich sind. Aber die Winkelabmessung mißt doch nicht *einen* bestimmten Gegenstand, sondern *verschiedene* Winkel, die von den geraden Linien eingeschlossen werden, welche das Aug mit den Enden des Gegenstandes verbinden. Die verschiedene Größe *verschiedenen* Winkel bedarf natürlich keiner weiteren Erklärung. Bei der Lorentzkontraktion aber ändert sich die Länge *eines und desselben Gegenstandes*.

Fock gehört zu den sowjetischen Physikern, die zeigen wollen, daß die Relativitätstheorie nicht zur Gleichberechtigung des ptolemäischen und des kopernikanischen Weltbildes nötigt. Es ist überaus bezeichnend, daß er dazu *zwei sehr wesentliche Abänderungen* der Einsteinschen Fassung der allgemeinen Relativitätstheorie braucht. Erstens lehnt Fock in wesentlicher Weise die Auffassungen ab, die der Einsteinschen Erweiterung der speziellen zur allgemeinen Relativitätstheorie zugrunde liegen. Bei Einstein spielt in dieser Hinsicht das sogenannte *Äquivalenzprinzip* (die *Ersetzbarkeit* eines *Beschleunigungsfeldes* durch ein *Gravitationsfeld*) die entscheidende Rolle. Diese Einsteinsche Auffassung wird von Fock in einer Weise kritisiert, die absolut *unwiderlegbar* ist (S. 755). Leider stellt sich Fock aber nicht die Frage, wie es kam, daß ein so genialer Forscher wie Einstein so seltsam irrte. Geht man dieser Frage nach, so stellt sich heraus, daß Einstein das Äquivalenzprinzip brauchte, um konsequent an seiner *Leugnung des absoluten Raumes* (es gibt keinen „berechtigten“, keinen „bevorzugten“ Raum) festhalten zu können. Dieses Prinzip ergab sich für ihn aus seiner positivistischen, machistischen Auffassung von Raum und Zeit. In seiner Darstellung der erkenntnistheoretischen Erwägungen, die ihn zur allgemeinen Relativitätstheorie drängten, beruft sich Einstein ausdrücklich auf Mach.<sup>21</sup> Die ausgezeichnete einwandfreie Widerlegung der Einsteinschen Grundlage für die allgemeine Relativitätstheorie durch Fock ist, wenn man der Sache auf den Grund geht, eigentlich eine *Widerlegung der Leugnung des absoluten Raumes*. Daraus erklärt sich dann leicht, daß diese Widerlegung auch die angebliche Gleichberechtigung des kopernikanischen und ptolemäischen Welt-systems erledigt.

Damit hängt auch die zweite Korrektur Focks an der Einsteinschen Auffassung aufs engste zusammen, die Fock ebenfalls braucht, um zu zeigen, daß nur das kopernikanische System anerkannt werden kann. Fock wendet sich gegen die Auffassung, es gebe in der Einsteinschen Relativitätstheorie kein bevorzugtes Koordinatensystem. Bei einer inselhaften Massenverteilung (d. h., wenn andere Massen so weit entfernt sind, daß von ihrer Einwirkung abgesehen werden kann) gibt es nach Fock ein bevorzugtes Koordinatensystem (S. 752).

Auch in diesen Darlegungen Focks kommt, ohne daß dies ausgesprochen wird, die Tatsache zur Geltung, daß die Leugnung jedes „berechtigten“ Raumes, d. h.

<sup>21</sup> „Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie“, 5. Aufl., Leipzig 1929, S. 8/9.



im Grunde genommen die Leugnung des absoluten Raumes (auf den realen Raum, nicht auf das bloße gedankliche Hilfsmittel „Bezugssystem“ kommt es an), mit der grundsätzlichen Ausschaltung des ptolemäischen Systems unvereinbar ist. In der Fockschen Darstellung bleibt dennoch ein unbefriedigender Rest. Faßt man die Frage des berechtigten Raumes materialistisch und nicht positivistisch, dann kann man von den entfernten Massen nicht absehen.

Sehr bedeutsam ist auch das, was Fock über die Ablenkung der Lichtstrahlen im Schwerfeld im Gegensatz zu Einstein feststellt. Einstein begründet diese Ablenkung durch den Hinweis auf die „Krümmung“ (Nichteuklidizität) des Raumes im Schwerfeld. Diese Krümmung ergibt sich bei ihm letzten Endes aus seinem (von Fock richtig widerlegten) allgemeinen Äquivalenzprinzip. Fock geht an diese Fragen materialistisch heran. Da das Licht Energie ist und jede Energie, wie die moderne Physik lehrt, Masse hat, muß das Licht wegen seiner Masse durch die Gravitationswirkung (z. B. der Sonne) abgelenkt werden. Mit dieser treffenden Feststellung zeigt Fock, ohne es zu wollen, wie irrig es ist, im bekannten experimentellen Nachweis der Lichtstrahlenablenkung in der Sonnennähe einen Beweis der Raumkrümmung zu sehen. Diese Ablenkung ist vielmehr als ganz natürliche Gravitationswirkung nicht nur erklärbar, sondern zu erwarten. Merkwürdigerweise begeht aber Fock hier einen sehr eigenartigen Fehler. Er begründet die Lichtablenkung nicht wie Einstein durch die Raumkrümmung, sondern leitet umgekehrt die Raumkrümmung mathematisch aus der Lichtablenkung ab. Es ist jedoch klar, daß gerade der Nachweis, den Fock selbst erbringt, daß der Lichtstrahl im Schwerfeld abgelenkt werden muß, weil er Masse hat, also schwer ist, zugleich beweist, daß diese Ablenkung mit einer Raumkrümmung so wenig zu tun hat wie etwa die Ablenkung irgendeines geradlinig bewegten Körpers im Gravitationsfeld.

Es ist für mich schwer zu dem Diskussionsbeitrag Bunes (Buenos Aires) Stellung zu nehmen, da ich den Artikel von L. Rosenfeld, gegen den Bunge polemisiert, nicht kenne und die von Bunge angeführten Zitate aus diesem Artikel nicht ausreichen, um erkennen zu lassen, welchen Standpunkt Rosenfeld in den strittigen Fragen einnimmt. Sicherlich hat Bunge vollkommen recht, wenn er feststellt, daß Heisenberg und Bohr Idealisten sind und daß auch ihre Dialektik sehr fraglicher Art ist.

Mit den von mir zur Diskussion gestellten Fragen der relativitätstheoretischen Erkenntnistheorie hat Bunes Beitrag sehr wenig zu tun. Dennoch möchte ich darauf hinweisen, daß in dem Beitrag von Bunge auch einige schiefe Auffassungen enthalten sind, weil es in bezug auf die betreffenden Fragen sehr viel und weit verbreitete Unklarheiten gibt. Die irrigen Auffassungen Bunes betreffen die Begriffe des Empirismus und des Mechanismus.

Bunge verwechselt offenbar den allgemeinen Begriff des Empirismus, der die Quelle aller Erkenntnisse in der Erfahrung sucht, mit dem von Engels mit Recht bekämpften bornierten Empirismus, der die Rolle des Denkens im Erkenntnisprozeß übersieht, und mit dem idealistischen Empirismus, der in positivistischer Weise von einem subjektivistischen Begriff der Erfahrung ausgeht. Bunge meint, daß ein konsequenter Empirismus in jedem Fall zum Idealismus führen müsse (S. 471 und Fußnote 9).

Bunge irrt sehr, wenn er mit all dem den Standpunkt Lenins zu vertreten glaubt. Lenin betont mit größter Entschiedenheit, daß die empiristische An-



erkennung der Erfahrung (der Empfindungen) als Quelle aller Erkenntnisse ein notwendiger, aber nur erster Schritt in der Erkenntnistheorie ist, der noch nicht zwischen Materialismus und Idealismus entscheidet, weil nach diesem Schritt noch immer beide Wege, der materialistische und der idealistische, offen bleiben. Lenin betont, daß der idealistische Empirismus, der Positivismus, nicht genügend konsequenter Empirismus ist.

Der zweite Irrtum Bunges betrifft die Frage der mechanistischen Auffassung. Bunge beachtet zu wenig, daß der Mechanismus nur eine *Unterart* der metaphysischen Auffassung ist. In Bunges Charakterisierung des Mechanismus (S. 25/26) überwiegen die allgemeinen metaphysischen Merkmale gegenüber den tatsächlich mechanistischen.

Unter dem Einfluß der Relativitätstheorie ist in marxistischen Kreisen die Anschauung vorherrschend geworden, daß die Hypothese eines *Äthers* unhaltbar geworden ist. Ich finde es befremdend, daß sich marxistische Materialisten so leicht zu einer solchen Anschauung bewegen ließen, die auch in unserer Diskussion zum Ausdruck kam. Die Tatsache, daß sich die Lichtenergie im Welt-raum ausbreitet, ist unbestreitbar. Wie jede Energie, wie jede Bewegung, bedürfen aber auch Lichtwellen, elektromagnetische Wellen (Photonen), Lichtenergien eines *materiellen Trägers*. Daran wird auch nichts geändert, wenn man das Licht selbst als eine Form der Materie hinstellt, denn auch diese „Form der Materie“ kann nicht aus bloßer Energie, bloßen Wellenbewegungen ohne materiellen Träger bestehen. Wie sehr sogar Einstein etwas ähnliches empfunden hat, das beweist das folgende Zitat aus einer Rede, die unter dem Titel „Äther und Relativitätstheorie“ am 5. Mai 1920 an der Reichsuniversität zu Leiden gehalten und im Verlag Springer 1920 veröffentlicht wurde; Einstein erklärte zum Schluß dieses Vortrages: „*Zusammenfassend können wir sagen: Nach der allgemeinen Relativitätstheorie ist der Raum mit physikalischen Qualitäten ausgestattet; es existiert also in diesem Sinne ein Äther. Gemäß der allgemeinen Relativitätstheorie ist ein Raum ohne Äther undenkbar; denn in einem solchen gäbe es nicht nur keine Lichtfortpflanzung, sondern auch keine Existenzmöglichkeit von Maßstäben und Uhren, also auch keine räumlich-zeitlichen Entfernungen im Sinne der Physik. Dieser Äther darf aber nicht mit der für ponderable Medien charakteristischen Eigenschaft ausgestattet gedacht werden, aus durch die Zeit verfolgbaren Teilen zu bestehen; der Bewegungsbegriff darf auf ihn nicht angewendet werden*“ (S. 15).

Dieses Zitat zeigt zugleich sehr ausgeprägt die positivistische Einstellung Einsteins und seiner Interpretation der Relativitätstheorie. Er gibt zu, daß die Physik ohne irgendeinen Ätherbegriff nicht auskommen kann, versucht aber die „Ausstattung des Raumes mit physikalischen Qualitäten“ als Äther aufzufassen, auf den der „Bewegungsbegriff“ „nicht angewendet werden darf“. Als Positivist läßt er eben als „Äther“ nur die „beobachtbare“ „Ausstattung des Raumes“ mit „physikalischen Qualitäten“ gelten. Ebenso positivistisch ist seine Erklärung, es könne dort, wo es keine Maßstäbe und Uhren gibt, auch keine „räumlich-zeitlichen Entfernungen im Sinne der Physik“ geben. Das bedeutet, daß er die Existenz von Entfernungen abhängig macht von Mitteln ihrer messenden *Beobachtung*.

Ein besonderes Wort muß noch zu dem in der Diskussion gelegentlich vorgebrachten Argument gesagt werden, daß die Ergebnisse der Relativitätstheorie

durch zahlreiche Beobachtungen bestätigt wurden. Die Zuverlässigkeit solcher Bestätigungen zu beurteilen, ist Sache der physikalischen Überprüfung. Diese Bestätigungen beziehen sich aber in keiner Weise auf die philosophischen Auffassungen, die von mir einer Kritik unterzogen wurden. Es kann z. B. durch Experimente bestätigt werden, daß sich die Masse schnell bewegter Teilchen in entsprechender Weise vergrößert, daß gewisse Prozesse auf schnell bewegten Teilchen (Mesonenzerfall) sich verlangsamen usw. Aber damit ist noch lange nicht *das* bestätigt, wogegen sich meine Kritik im Wesen richtet, daß man nämlich bei Körpern, die ihre gegenseitige Lage ändern, jeden von ihnen nach Belieben als „ruhend“ oder „bewegt“ betrachten kann, daß man also z. B., ein mit dem Meson verbunden gedachtes Bezugssystem zugrunde legend, sagen kann, das Meson ruhe und die Erde bewege sich mit großer Geschwindigkeit in der Richtung zum Meson, oder daß die Verlangsamung seines Zerfalls eine Verlangsamung des „Zeitablaufes“ bedeute.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß es einige Diskussionsteilnehmer für *unrichtig* halten, in bezug auf Raum und Zeit die Begriffe *absolut* oder *relativ* anzuwenden. Raum und Zeit seien einfach objektiv. Auch sei insbesondere der Begriff des absoluten Raumes schon physikalisch festgelegt. Ich möchte auf diese Frage noch einmal zurückkommen, weil die Diskussion kein bloßer *Streit um Worte* sein darf, sondern eine *sachliche Klärung* bringen soll.

*Sachlich* ist entscheidend, daß es wohl *verschiedene* objektive *endliche* Räume gibt, die natürlich ins Unendliche erweitert *gedacht* werden können, aber nur einen *einzigsten* objektiven wirklich *unendlichen* (nicht bloß unendlich gedachten) Raum. *Sachlich* ist im Zusammenhang damit entscheidend, daß sich das *Wesen der Bewegung* nicht in der Änderung der gegenseitigen Lage von Körpern erschöpft und daß es *objektiv* bestimmt, also nicht willkürlich feststellbar, festsetzbar ist, *welche* Körper relativ zu andern ruhen oder bewegt sind, daß die Bewegung also eine Daseinsweise der Materie ist, die *aktiven* Charakter hat, dem bewegten Körper zukommt, nicht schon durch die Beziehung anderer Körper gegeben ist. *Sachlich* ist entscheidend, daß die *Gleichzeitigkeit* vom Bezugssystem und insbesondere von der Frage unabhängig ist, ob es größere Geschwindigkeiten gibt als c. Wenn all dies *sachlich Entscheidende* anerkannt wird, dann kann es nicht schwer sein, sich auch über die *Worte* zu einigen, mit denen es festgestellt wird. Ich sehe keine Möglichkeit, diese Tatsachen anders exakt auszudrücken als durch die Anerkennung, daß es einen absoluten Raum, eine absolute Zeit und eine absolute Bewegung gibt. Daß der Begriff des absoluten Raumes schon anders festgelegt ist, stimmt einfach nicht. Er wurde nur oft mit anderen Bestimmungen oder Voraussetzungen (Losgelöstheit von der Materie) vermenget.

Leider ist es noch nicht möglich, die Ergebnisse der *Diskussion in der Sowjetunion* über die philosophische Beurteilung der Relativitätstheorie für unsere Diskussion auszuwerten. Die Zeitschrift „Fragen der Philosophie“ hat wohl versucht, die *vorläufigen* Ergebnisse dieser Diskussion zusammenzufassen (Heft 1/1955). Aber dabei blieben gerade die Probleme offen, die bei uns im Mittelpunkt der Diskussion über die Relativitätstheorie standen, nämlich die Fragen, ob es einen *absoluten Raum* gibt und ob die Einsteinsche *Definition der Gleichzeitigkeit* annehmbar ist. In der erwähnten Zusammenfassung wird der extreme *Standpunkt Maximows*, der die Relativitätstheorie als Ganzes als reaktionäre



Theorie hinstellt und bekämpft, *entschieden abgelehnt*. Die große Bedeutung der Relativitätstheorie als *Bestätigung des dialektischen Materialismus* wird besonders betont. Es wird aber auch darauf hingewiesen, daß die machistischen Auffassungen Einsteins nicht ohne Einfluß auf den *Inhalt* seiner Theorie bleiben konnten, was unter anderem in der prinzipiellen *Gleichstellung des kopernikanischen und des ptolemäischen Systems* zum Ausdruck kommt.

In vielen Diskussionsartikeln in der Sowjetunion und bei uns sowie auch in verschiedenen anderen Artikeln, in denen die Relativitätstheorie vom philosophischen Standpunkte aus beurteilt wird, findet sich eine Auffassung, zu der grundsätzlich Stellung zu nehmen ist. Es wird erklärt, daß man nicht nur zwischen der Relativitätstheorie und den philosophischen Schlußfolgerungen aus ihr unterscheiden muß, sondern auch zwischen *ihrem Wesen* und ihrer *Darstellung durch Einstein*. Diese Darstellung enthalte unter dem Einflusse machistischer Auffassungen Einsteins fehlerhafte idealistische *Formulierungen*. Es sei falsch, unter Berufung auf diese Formulierungen, der Relativitätstheorie selbst vorzuwerfen, daß sie idealistische Bestandteile enthalte. Die Relativitätstheorie lasse sich so formulieren und darstellen, daß sie den Grundsätzen des dialektischen Materialismus voll und ganz entspricht.

Dazu ist nun folgendes zu sagen. Die Relativitätstheorie ist eine wissenschaftliche Leistung Einsteins, und man kann darum, wenn man sie beurteilen will, *zunächst* nur von der Darstellung ausgehen, die ihr Einstein selbst gegeben hat. In der Diskussion haben sehr viele Teilnehmer verschiedene eigene Darstellungen der Relativitätstheorie gegeben, um die idealistischen Formulierungen Einsteins zu vermeiden. *Welche* von diesen Darstellungen soll man nun gelten lassen, wenn man zur Relativitätstheorie kritisch Stellung nehmen will? Ich denke, daß die vorgeschlagene Methode, von einer materialistisch dialektisch „verbesserten“ Darstellung der Relativitätstheorie bei ihrer Beurteilung auszugehen, nicht sehr zweckmäßig ist. Es ist klar, daß man umgekehrt vorgehen muß. Man muß zuerst kritisch prüfen, ob es in den *erkenntnistheoretischen* Auffassungen der Relativitätstheorie, so wie sie *Einstein tatsächlich* geschaffen hat, idealistische oder metaphysische Elemente gibt oder nicht. Dann erst hat man eine brauchbare Grundlage, philosophisch einwandfreiere Formulierungen oder auch wesentlichere Änderungen der Darstellung vorzuschlagen. Jede Ablehnung solcher kritischer Untersuchung mit dem Einwand, sie richte sich nur gegen unrichtige Formulierungen oder Darstellungsweisen Einsteins, kann letzten Endes nur eine *gründliche Klärung hemmen und erschweren*. Zunächst gilt es festzustellen, ob die betreffenden Behauptungen *falsch* oder *richtig* sind. Dann kann und muß geprüft werden, wie weit sie das Wesen der Relativitätstheorie, vor allem wie weit sie den *physikalischen* Inhalt dieser Theorie berühren und eventuell beeinträchtigen.

Im Falle der konkreten Diskussion der in meiner Arbeit vorgebrachten kritischen Bemerkungen zu *philosophischen* Bestandteilen der Relativitätstheorie muß zu dieser allgemeinen grundsätzlichen Bemerkung noch folgendes hinzugefügt werden. Fast alle Diskussionsteilnehmer, die diese konkrete Kritik ablehnen, vertreten selbst die Auffassungen, die meiner Meinung nach idealistisch oder metaphysisch sind, nämlich die Leugnung des absoluten Raumes, der absoluten Bewegung, der absoluten Zeit und die relativitätstheoretische Gleichzeitigkeitsdefinition. Sie können also dieser Kritik gegenüber nicht sagen, daß sie sich nur gegen unrichtige Formulierungen Einsteins wende.



Im übrigen habe ich immer wieder betont, daß sich meine Kritik nur gegen bestimmte *philosophische* Auffassungen der Relativitätstheorie wendet, und in keiner Weise behauptet, daß der physikalische Inhalt dieser Theorie grundsätzlich abgelehnt werden muß. Wenn es gelingt, die Relativitätstheorie so zu formulieren, daß in ihr *keine Leugnung des Absoluten* enthalten ist (was schon deshalb denkbar wäre, weil ja das Absolute in den physikalischen Feststellungen nur die Rolle einer unabweislichen Voraussetzung und in gewisser Hinsicht eines nie völlig erreichten Grenzwertes spielt), dann wird einer so dargestellten Relativitätstheorie gegenüber die der Diskussion zugrunde liegende Kritik gegenstandslos.

Ich denke, man kann also abschließend sagen, daß die Diskussion infolge ihrer Zersplitterung wohl leider *keine Klärung* brachte, aber dennoch zeigte, daß meine kritischen Bemerkungen zu bestimmten philosophischen Bestandteilen der Relativitätstheorie *ernster geprüft zu werden verdienen* als es in der Diskussion der Fall war. Von einer Fortführung der Diskussion in der bisherigen Art ist allerdings nicht viel zu erwarten. Aber weitere Arbeiten, die sich auf eine kritische Würdigung der philosophischen Bestandteile der Relativitätstheorie und eine Untersuchung ihrer Bedeutung für die Weiterentwicklung unserer Weltanschauung *konzentrieren*, wären sicher sehr wertvoll und nötig.

---

## Bemerkungen der Redaktion zum vorläufigen Abschluß der Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik

Von Anfang 1953 bis Mitte 1956 wurde in den Spalten dieser Zeitschrift eine umfangreiche Diskussion über eine Schrift von Viktor Stern geführt, die sich mit erkenntnistheoretischen Problemen der modernen Physik befaßte. Gegenstand der Aussprache waren erkenntnistheoretische Probleme der Relativitätstheorie, Probleme der Gleichzeitigkeit und der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation. Da diese und zahlreiche andere damit zusammenhängende Fragen sich zum Teil auch in der internationalen marxistischen Diskussion noch im Fluß befinden, war ein endgültiger Abschluß aller aufgeworfenen Probleme nicht zu erwarten. Trotzdem brachte die Aussprache, an der sich 21 Autoren beteiligten, einige wichtige Ergebnisse und Aufschlüsse. Sie bewies, wie notwendig die Zusammenarbeit zwischen Naturwissenschaftlern und Philosophen für die weitere Ausarbeitung bestimmter Kategorien des dialektischen Materialismus zu werten ist. Es ergab sich, wie tief eingewurzelt positivistische Gedankengänge zum Teil auch bei solchen Fachwissenschaftlern sind, die meinen, auf dem Boden des dialektischen Materialismus zu stehen. Nicht minder gefährlich ist jedoch das Fortbestehen mechanistischer Auffassungen, die aus einer ungenügenden Vertrautheit mit der erkenntnistheoretischen Seite der modernen Physik hervorgehen können. Viktor Sterns Arbeit weist, wie in der Diskussion im einzelnen nachgewiesen wurde, gerade diesen Mangel auf. Zu den alten überlieferten Thesen des philosophischen Materialismus gehört das Primat der Materie. Es wurde

durch Einsteins Relativitätstheorie von der naturwissenschaftlichen Seite her bestätigt, obwohl Einstein selbst andere philosophische Schlußfolgerungen gezogen hat. Die Abhängigkeit der Eigenschaften des Raumes von der Materie hat Stern ungenügend berücksichtigt. Er geriet mit seiner These vom absoluten Raum in Widerspruch nicht nur zur modernen Relativitätstheorie, sondern außerdem zu jener grundlegenden Feststellung des philosophischen Materialismus über das Primat der Materie. Bei der Diskussion von Fragen, die mit der Gleichzeitigkeit zusammenhängen, hat er die Beziehungen von Materie und Bewegung praktisch vernachlässigt, obwohl er sie theoretisch anerkennt. In der Abwehr der mechanistischen Gedankengänge Sterns haben eine Reihe Diskussionspartner, insbesondere Martin Strauß, sich auf neukantianische und empiriokritizistische Positionen zurückgezogen. Damit wurde sichtbar, daß die Lösung der mit der modernen Naturwissenschaft untrennbar zusammenhängenden philosophischen Fragen eine betontere Anwendung dialektisch-materialistischer Kategorien erfordert. In der bisherigen Aussprache wurden zahlreiche Probleme angerissen, ohne sie systematisch abzuhandeln. Dabei tauchte eine gewisse Tendenz auf, die Philosophie zurücktreten zu lassen und einer empiristischen Darstellung bestimmter Tatbestände der Naturwissenschaft das Wort zu geben. Damit bereitete sich eine in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften geführte Debatte vor, in der Havemann und Herneck die völlige Trennung von Naturwissenschaft und Philosophie behaupteten und die Bedeutung der Philosophie für die objektive Widerspiegelung der materiellen Wirklichkeit auf dem Gebiete der Naturwissenschaften weitgehend bestritten. In der philosophischen Debatte der DZfPh über Fragen der modernen Physik wurde jedoch klar, daß das Eindringen positivistischer Gedankengänge nur überwunden werden kann, wenn der dialektische Charakter bestimmter Erscheinungen aufgehehlt wird, die in der modernen Physik zentrale Bedeutung erlangten.

Die Aussprache in der bisherigen Form weiterzuführen, erscheint der Redaktion als wenig zweckvoll. Wichtiger ist, in besonderen Beiträgen die Ausarbeitung jener dialektischen Kategorien zu fördern, die sich als wesentliche Eigenschaften der Mikromaterie ergaben. Näher zu behandeln ist das Verhältnis von Quantität und Qualität, von Kontinuum und Diskontinuum, das Wesen des dialektischen Widerspruchs in der Materie selbst. Weltanschauung und Methode von Marx, Engels und Lenin gründen sich auf den dialektischen Materialismus. Er ist Widerspruchsdialektik. Das Wirken der dialektischen Widersprüche auf den verschiedenen Gebieten der materiellen Wirklichkeit nachzuweisen, wird ein besonderes Anliegen einer Reihe Arbeiten der künftigen Ausgabe unserer Zeitschrift sein.

## Soziologische Gesellschaften und Zeitschriften in den USA

(Kurze Notiz)

Die bürgerlichen amerikanischen Soziologen begingen im Jahre 1955 zwei Jubiläen: den 50. Jahrestag der Gründung der ersten soziologischen Gesellschaft in den USA und den 60. Jahrestag der Gründung der ersten amerikanischen soziologischen Zeitschrift.

Heute gibt es in den Vereinigten Staaten elf soziologische Gesellschaften und acht große soziologische Zeitschriften. Diese Zahlen zeugen in erster Linie von der Aufmerksamkeit, welche die amerikanische Bourgeoisie in den letzten Jahrzehnten der Festigung ihrer „soziologischen Front“ gewidmet hat.

Es ist charakteristisch, daß die amerikanische bürgerliche Soziologie vom Jahre 1895 bis zur Beendigung des ersten Weltkrieges nur eine soziologische Gesellschaft und lediglich eine Zeitschrift besaß. Die bürgerlichen Soziologen der Vereinigten Staaten wurden durch den Einfluß der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution und durch die Verbreitung der revolutionären Ideen gezwungen, ihre Tätigkeit in bedeutendem Maße zu verstärken.

Die zweite Etappe des stürmischen Anwachsens der soziologischen Organisationen in den USA vollzog sich in den dreißiger Jahren, als im Ergebnis der schweren Wirtschaftskrise und der folgenden Depression eine fühlbare Verschärfung des Klassenkampfes erfolgte und eine Linksschwenkung bedeutender Kreise der amerikanischen Bevölkerung eintrat. In der Zeit von 1930—1939 wurden in den USA acht neue soziologische Gesellschaften und drei neue soziologische Zeitschriften geschaffen.

Die elfte soziologische Gesellschaft und die achte Zeitschrift entstanden in den USA erst nach dem zweiten Weltkrieg — in der Zeit von 1951—1953.

Bevor wir zu einer genaueren Charakteristik all dieser Gesellschaften und Zeitschriften übergehen, müssen wir, wenn auch kurz, auf die Rolle der Universitäten und Colleges im soziologischen Leben der USA eingehen. Zweifellos sind gerade die Colleges die Hauptbasis, aus der die bürgerliche amerikanische Soziologie nicht nur die pädagogischen, sondern auch ihre theoretischen Kader erhält. In dieser Hinsicht spielen insbesondere die Lehranstalten eine besonders große Rolle, an denen es spezielle soziologische Abteilungen und Fakultäten gibt.

Die ersten Abteilungen für Soziologie entstanden schon zu Ende des 20. Jahrhunderts an der Universität von Chicago und an den Universitäten der Staaten Kansas, Indiana, Nebraska und Illinois. In den folgenden Jahren bedeckte ihr Netz das gesamte Land. Heute gibt es an den Colleges und Universitäten der USA (einschließlich Kanada) 72 Abteilungen für Soziologie.

Die Soziologischen Abteilungen der Colleges und Universitäten sind gleichzeitig auch die wichtigsten theoretischen Zentren. Die Autoren der in den USA erscheinenden soziologischen Bücher und Artikel, die Redakteure der soziologischen Zeitschriften, die Leiter der soziologischen Gesellschaften sind in erster Linie Professoren, Instruktoren und Lektoren der Abteilungen für Soziologie. So kamen z. B. zehn Präsidenten der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft aus der Universität des Staates Illinois, sieben von der University of Chicago, je zwei bis drei aus acht anderen großen Universitäten der USA. Die Abteilungen für Soziologie an den Colleges und Universitäten sind auch der Hauptlieferant der „unteren“ Kader der bürgerlichen soziologischen Wissenschaft. So verliehen die Abteilungen für Soziologie der höheren Lehranstalten der USA im Jahre 1951 118mal den Grad eines Doktors der Soziologie und 358mal den Grad eines Magisters der Soziologie, im Jahre 1952 118mal den Doktorgrad und 299mal den Magistergrad (s. „American Journal of Sociology“ Nr. 1, 1953).



Wenn auch die Hauptgrundlage der amerikanischen bürgerlichen Philosophie diejenigen Colleges und Universitäten darstellen, an denen es Abteilungen für Soziologie gibt, so spielen bei der allgemeinen Entwicklung der Soziologie auch die Höheren Lehranstalten eine nicht geringe Rolle, an denen es solche Einrichtungen nicht gibt, denn ungeachtet dessen, nimmt die Soziologie als Unterrichtsgegenstand auch an ihnen im Lehrprogramm einen bedeutenden Platz ein. Die bürgerlichen Soziologen der USA betonen die Bedeutung, die die amerikanische Soziologie vor allem als „Unterrichtsgegenstand in den Colleges und Universitäten“ besitzt. So schreibt der bekannte amerikanische Soziologe H. W. Odum: „Heute wird die Soziologie von beinahe einer halben Million Studenten an allen 1810 Höheren Lehranstalten der USA studiert.“<sup>1</sup>

Natürlich besteht unter solchen Bedingungen ein sehr großer Bedarf an einem starken Lehrapparat. Zu ihm gehören hunderte von Professoren und Lektoren für Soziologie, die Vorlesungskurse halten, und auch tausende von Instruktoren, die den praktischen Unterricht mit den Studenten durchführen. Die Anzahl der Vorlesungskurse für Soziologie, die an den Colleges und Universitäten gehalten werden, ist ungeheuer groß.

Die Analyse dieser Vorlesungskurse, die von Raymond und Kennedy durchgeführt wurde, zeigt, daß in diesen Kursen ungefähr 30 verschiedene Disziplinen oder Zweige behandelt werden: Soziale Probleme, Kriminalistik, Ehe und Familie, Sozialpsychologie, Sozialgeographie usw. (s. „American Sociological Review“, v. 7, pp. 661—675, 1950).

Die Colleges und Universitäten (insbesondere die, an denen es Abteilungen für Soziologie gibt) sind gleichzeitig auch die Zentren für die wissenschaftliche Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Soziologie. Ein bedeutender Teil der Forschungen wird im Auftrage und mit Mitteln staatlicher und privater Einrichtungen, großer Firmen usw. durchgeführt.

Wie wir schon bemerkten, gibt es in der Gegenwart in den USA elf soziologische Gesellschaften. Die Gesellschaften dienen als wichtigste Organisationszentren für die wissenschaftliche Forschungsarbeit und die verlegerische Tätigkeit der amerikanischen Soziologie. Sie bestimmen in vieler Hinsicht das Gesicht der amerikanischen bürgerlichen Soziologie.

Die „Amerikanische Soziologische Gesellschaft“ — „American Sociological Society“, die den führenden Platz einnimmt, wurde im Jahre 1905 gegründet; ihr Hauptquartier befindet sich an der Universität von New York. Nach ihrem Statut ist sie „eine gesamtstaatliche Organisation, die bestrebt ist, die soziologischen Forschungen, Institute und Diskussionen zu fördern und zu vervollkommen. Sie ist ebenfalls bestrebt, die Zusammenarbeit unter denen zu fördern, die sich mit soziologischen Untersuchungen beschäftigen“ („American Annual“ p. 651, 1954).

Seit dem Zeitpunkt der Gründung vereinigt die „American Sociological Society“ die bedeutendsten Soziologen der USA, unabhängig von ihrem Wohn- und Arbeitsort. Die Aufnahmebedingungen dieser Gesellschaft verbieten die Teilnahme an der Arbeit anderer soziologischer Gesellschaften, insbesondere regionaler, nicht, sondern sie setzen diese Mitarbeit sogar voraus. Im Jahre 1954 hatte die Gesellschaft 4200 Mitglieder, die in ihrer Mehrzahl Professoren und Studenten der Universitäten und Colleges sind.

Jährlich wählt die Gesellschaft einen neuen Präsidenten. Der erste Präsident (für 1906 und auch im nächsten Jahre 1907) war der Begründer der psychologischen Richtung in der amerikanischen Soziologie, der bekannte Soziologe Lester F. Ward. Von seinen Nachfolgern kann man solche bekannten Soziologen wie Small, Giddings, Ross, Ogburn, Bogardus, Faris, Burgess und andere nennen. Von 1952—1953 nahm Samuel Stouffer den Posten des Präsidenten ein, von 1953—1954 Florian Witold Znaniecki, von 1954—1955 Donald Young. Der gegenwärtige Präsident der Gesellschaft ist Herbert Blumer. Die Gesellschaft gibt ihre eigene Zeitschrift (s. unten) und eine Reihe spezieller Bulletins heraus.

Die amerikanische Soziologische Gesellschaft beruft jedes Jahr einen Kongreß ein, der in der Regel an den ersten Septembertagen stattfindet. Auf den Plenartagungen des Kongresses und in den Sektionen (Agrarsoziologie, Sozialstatistik,

H. W. Odum „American Sociology. The Story of Sociology in the United States to 1950“ p. 12, N. Y. 1951.

politische Soziologie, Soziologieunterricht, Soziologie der Religion, Familie, Soziologie und Psychiatrie u. a.) werden Diskussionen durchgeführt, es werden Verzeichnisse der Arbeiten veröffentlicht, die speziell zum Kongreß geschrieben wurden und ebenso Verzeichnisse der verteidigten Dissertationen. Es werden die soziologischen Vorlesungskurse analysiert, die an den Universitäten und Colleges gehalten werden, ebenso Artikel, die im offiziellen Organ der Gesellschaft veröffentlicht wurden.

Die Amerikanische Soziologische Gesellschaft hat in der Entwicklung der bürgerlichen Soziologie der USA eine überaus große Bedeutung. Odum schreibt hierzu: „Die berufsmäßige, organisierte amerikanische Soziologie entstand mit dem Moment der Gründung der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft.“<sup>2</sup>

Außer der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft, die die Soziologen des gesamten Landes in ihren Reihen vereint, gibt es in den USA noch sechs regionale soziologische Gesellschaften: die „Soziologische Gesellschaft des Ohiotales“ (gegründet im Jahre 1925), die „Stille-Ozean-Soziologische Gesellschaft“ (gegründet 1930—1932), die „Östliche Soziologische Gesellschaft“ (gegründet 1930—1931), die „Südliche Soziologische Gesellschaft“ (gegründet 1936), die „Mittelwestliche Soziologische Gesellschaft“ (gegründet 1937) und die „Südwestliche Soziologische Gesellschaft“ (gegründet 1938).

Die Schaffung dieser Gesellschaften führte zu einer bedeutenden Aktivierung der Tätigkeit der bürgerlichen Soziologen der USA. In der Gegenwart übertrifft die Zahl der Mitglieder der regionalen Gesellschaften die Mitgliederzahl der American Sociological Society. Ihre Tätigkeit gründen die regionalen Gesellschaften im Wesen auf das gleiche Prinzip wie die Amerikanische Soziologische Gesellschaft. Jede dieser Gesellschaften führt alljährlich einen Kongreß durch, auf welchen Diskussionen organisiert werden, der Präsident und die anderen Amtspersonen der Gesellschaft gewählt werden, auf denen die Unterrichtsprogramme für Soziologie der gegebenen Staatengruppe behandelt werden usw.

Zu den sechs regionalen soziologischen Gesellschaften kommt die sogenannte „Abteilung der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft für den Bezirk Columbia“ (oder wie sie im allgemeinen genannt wird: „Soziologische Gesellschaft des Bezirkes Columbia“). Diese Gesellschaft, die im Jahre 1931 geschaffen wurde, vereinigt etwa hundert Soziologen, die im Staatsdienst bei der Regierung der USA in Washington stehen, und auch örtliche Professoren und Lehrer für Soziologie.

Die bisher aufgezählten soziologischen Gesellschaften unterscheiden sich voneinander nicht auf Grund irgendeiner Spezialisierung, sondern lediglich durch die „Betreuungsgebiete“. Außer ihnen gibt es in den USA drei in ihrer Art spezialisierte soziologische Gesellschaften, die ihre Aufmerksamkeit entweder auf einen besonderen Fragenkreis richten oder die Soziologen einer Richtung in ihren Reihen vereinen. Die bedeutsamste von ihnen ist heute die Gesellschaft zum Studium Sozialer Probleme („Society for the Study of Social Problems“), welche im Jahre 1951 gegründet und so die jüngste der soziologischen Gesellschaften der USA ist. Auf dem zweiten Kongreß dieser Gesellschaft im September 1952, auf dem die Hauptaufgaben der Gesellschaft formuliert wurden und ebenfalls die Aufgaben der von der Gesellschaft herausgegebenen Zeitschrift „Social Problems“ bestimmt wurden, erklärte einer der Initiatoren der Schaffung der Gesellschaft und ihr erster Präsident E. Burgess, daß ihre wichtigste Aufgabe die Mitwirkung an Forschungen auf dem Gebiete der konkreten sozialen Probleme, die im Ergebnis der „kritischen Situation“ entstanden, „in der sich die amerikanische Gesellschaft befindet“, und die Annäherung der soziologischen Wissenschaft an die Praxis, die Mitwirkung bei der Entwicklung der Zusammenarbeit mit den Vertretern der „verwandten und der Grenzgebiete der Wissenschaft“ (insbesondere der Anthropologie, der ökonomischen Wissenschaft, der Psychologie usw.) sei.

Außer Ernst Burgess nehmen an der Arbeit der neuen Gesellschaft teil: Jessie Bernard (Vizepräsident der Gesellschaft), R. Abrams, M. Elliott, F. Znaniecki (Mitglieder des Exekutivkomitees der Gesellschaft), Alfred Lee, Herbert Blumer u. a. Viele von ihnen nehmen gleichzeitig führende Stellungen in anderen Gesellschaften und ebenfalls an soziologischen Zeitschriften ein. Die Society for the Study of Social

<sup>2</sup> Odum, American Sociology p. 28.



Problems führt ihre alljährlichen Kongresse gemeinsam mit der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft durch.

Wie in der amerikanischen Literatur bemerkt wurde, spielt heute die Society for the Study of Social Problems hinsichtlich der praktischen Bedeutung der Probleme, welche studiert werden, nach dem Ausmaß der Forschungen und der zur Arbeit herangezogenen Kader und auch auf Grund der starken Kooperation mit Grenzgebieten der Wissenschaft eine führende Rolle unter den soziologischen Gesellschaften der USA, wobei sie wahrscheinlich nur hinter der Amerikanischen soziologischen Gesellschaft zurücktritt.

Eine andere „spezialisierte“ Gesellschaft ist die sogenannte Gesellschaft für Agrarsoziologie („Rural Sociological Society), welche im Jahre 1937 in Atlantic-City (New Jersey) auf der Grundlage der aus der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft ausgeschiedenen Sektion für Agrarsoziologie gegründet wurde. Diese Gesellschaft ist nicht sehr groß, an ihren Jahrestagungen nehmen etwa 75 Mitglieder teil. Die Mitglieder dieser Gesellschaft beschäftigen sich vorwiegend mit Fragen, die mit der Farmer-Landwirtschaft der USA in Zusammenhang stehen.

Eine Sonderstellung nimmt die Amerikanische Katholische Soziologische Gesellschaft („American Catholic Sociological Society“) ein, die 1938 gegründet wurde. Zu ihr gehören etwa 200 Soziologen, welche beinahe alle katholischen Lehranstalten der USA vertreten. Seit dem Jahre 1940 gibt diese Gesellschaft eine eigene Zeitschrift heraus.

Dies sind die elf soziologischen Hauptgesellschaften der USA. Außer diesen muß man auch noch die sogenannte Soziologische Forschungsassoziation erwähnen, in die amerikanische Soziologen gewählt werden, die „bedeutende Resultate in der Forschung und in Publikationen erreicht haben“. Die Mitgliederzahl dieser Assoziation ist begrenzt, sie darf 100 Mitglieder nicht überschreiten. Gegenwärtig hat die Assoziation 74 Mitglieder. Die Assoziation führt keine selbständigen Kongresse und auch keinerlei andere praktische Arbeit durch. Nach einer Bemerkung von Odum ist dies „nicht mehr als ein Katalog von verdienten Mitgliedern, die sich selbst gewählt haben“<sup>3</sup>. Zu der Assoziation gehören die bedeutendsten bürgerlichen amerikanischen Soziologen, von denen man Ross, MacIver, Ogburn, Burgess, Parsons u. a. nennen muß.

Die älteste der acht heute in den USA bestehenden großen soziologischen Zeitschriften ist die „Amerikanische Zeitschrift für Soziologie“ („American Journal of Sociology“), die im Jahre 1895 durch die Abteilung für Soziologie der Universität Chicago gegründet wurde. Bis zum Jahre 1952 war sie die einzige soziologische Zeitschrift im Lande, und von 1906 bis 1935 war sie außerdem das offizielle Organ der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft.

Die „Amerikanische Zeitschrift für Soziologie“ wird gegenwärtig von der University of Chicago herausgegeben und erscheint sechsmal im Jahr. Redakteure der Zeitschrift waren der Reihe nach: Small, Faris, Burgess, Blumer und Everett Hughes. Als „beratende Redakteure“ nahmen zu verschiedener Zeit sieben bedeutende europäische Soziologen an der Arbeit der Zeitschrift teil: de Greef, Émile Durkheim, Fyamingo, John Stuart Mackenzie, Schäffle, Mandello, Georg Simmel. Heute gehören zum Redaktionskollegium der Zeitschrift Burgess, Cottrell, Manheim, Parsons, Pitirim Sorokin und andere bekannte Soziologen, die die soziologischen Abteilungen der großen Universitäten und Colleges der USA vertreten.

Einen bedeutenden Einfluß in der amerikanischen Soziologie besitzt die Zeitschrift „Soziologische und Soziale Forschung“ („Sociology and Social Research“), welche auf der Grundlage der Studentenzeitschrift „Soziale Monographien“ von E. Bogardus an der Abteilung für Soziologie der Südkalifornischen Universität gegründet wurde.

Bis zum Jahre 1927 hieß die Zeitschrift „Zeitschrift für angewandte Soziologie“. Sie wird heute durch die Universität von Südkalifornien herausgegeben und erscheint sechsmal im Jahr. Das Redaktionskollegium besteht aus den Professoren der Abteilung für Soziologie obengenannter Universität.

Die Zeitschrift „Soziale Kräfte“ („Social Forces“), welche seit dem Jahre 1922 besteht, wurde von Howard Odum an der Universität des Staates North Carolina gegründet. Bei der Gründung dieser Zeitschrift spielte Franklin Giddings, der zu

<sup>3</sup> Odum, American Sociology p. 381.



dieser Zeit Professor für Soziologie an der Columbia-Universität und anerkanntes Haupt der amerikanischen bürgerlichen Soziologen war, eine bedeutende Rolle. Er war bestrebt, die Zeitschrift zu einem Werkzeug der „nationalen Vereinigung der Soziologen“ zu machen. In dieser Zeitschrift wurden von Anfang an nicht nur Artikel von Autoren aus den Südstaaten, sondern auch aus anderen Gebieten des Landes veröffentlicht. Bis zum Jahre 1936 war die Zeitschrift eines der offiziellen Organe der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft. Seit 1936 ist sie das offizielle Organ der Südlichen Soziologischen Gesellschaft.

Die Zeitschrift „Amerikanische Soziologische Revue“ („American Sociological Review“) war seit Beginn ihres Erscheinens ein offizielles Organ der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft. Ihre erste Nummer erschien im Jahre 1936. Der Initiator der Gründung dieser Zeitschrift war der bekannte bürgerliche Soziologe L. Bernard, der im Jahre 1932 Präsident der Gesellschaft war. In seinen Erinnerungen schreibt Bernard, daß er mit der Gründung der neuen Zeitschrift den starken Einfluß einschränken wollte, den die Abteilung für Soziologie der University of Chicago und die „Amerikanische Zeitschrift für Soziologie“ auf die bürgerliche amerikanische Soziologie ausübten, zumal die „Amerikanische Zeitschrift für Soziologie“ bis zum Jahre 1936 eines der offiziellen Organe der Gesellschaft war. Nach den Worten Bernards „wollten die Leiter der Abteilung für Soziologie der University of Chicago die Interessen der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft den Interessen der Chikagoer Universität unterordnen“. Außer den aufgezählten vier soziologischen Zeitschriften „allgemeinen Charakters“ erscheinen in den USA vier spezialisierte Zeitschriften von nationaler Bedeutung.

Die jüngste (die erste Nummer erschien 1953) und gleichzeitig die einflußreichste von diesen ist die Zeitschrift „Soziale Probleme“ („Social Problems“). Die Spezialisierung dieser Zeitschrift wird durch die Besonderheit der Gesellschaft zum Studium Sozialer Probleme bestimmt, deren offizielles Organ sie ist. Für die Zeitschrift ist die systematische Zusammenarbeit von Wissenschaftlern auf dem Gebiete der Anthropologie, der Psychologie, der Ökonomie und anderer „Grenzwissenschaften“ charakteristisch. Die Zeitschrift wird von dem Professor des College von Brooklyn Jerome Himelhotch geleitet.

Eine andere soziologische Spezialzeitschrift „Agrarsoziologie“ („Rural Sociology“) wurde im Jahre 1936 gegründet und wurde im Jahre 1938 zum offiziellen Organ der damals geschaffenen Gesellschaft für Agrarsoziologie.

Von mehr als vierhundert Artikeln, die seit der Gründung in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurden, wurde ein Drittel von Leuten verfaßt, die direkt in der Landwirtschaft der Vereinigten Staaten arbeiten. Die landwirtschaftlichen Institute der verschiedenen Staaten nehmen an der Arbeit der Zeitschrift aktiven Anteil.

Die „Zeitschrift für Erziehungssoziologie“ („Journal of Educational Sociology“) wurde im Jahre 1927 durch den bekannten Soziologen der Universität von New York, Paine, gegründet. Im Jahre 1936 wurde die Zeitschrift der nationalen Berufsorganisation der Mitarbeiter der Volksbildung „Phi Delta Kappa“ übergeben. Die Artikel, welche in der Zeitschrift veröffentlicht sind, sind nicht direkt soziologischen Fragen, sondern Fragen der Soziologie des Unterrichts und der Erziehung gewidmet. Die Zeitschrift schrieb schon 1939, indem sie ihre Stellung in der amerikanischen Soziologie definierte, „daß sie einen einmaligen Platz in der soziologischen und pädagogischen Literatur einnimmt. In bestimmter Hinsicht ist sie das Bindeglied zwischen Soziologie und Volksbildung. Jedoch nimmt sie eine besondere Stellung ein als eine Zeitschrift, die den Fragen der Entwicklung einer wissenschaftlichen Soziologie der Erziehung gewidmet ist“ (Sept. 1939, p. 45).

Die Zeitschrift „Amerikanische Katholische Soziologische Revue“ („American Catholic Sociological Review“) wurde 1939 als offizielles Organ der Amerikanischen Katholischen Soziologischen Gesellschaft gegründet. Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich. Die erste Nummer dieser Zeitschrift erschien im März 1940. Die Mehrzahl der Autoren sind Lehrer für Soziologie an den katholischen Colleges und Universitäten der USA.

Dies sind die acht amerikanischen soziologischen Hauptzeitschriften. Außer ihnen gibt es in den USA noch eine Reihe kleinerer soziologischer Zeitschriften. So gibt die Stille-Ozean-Soziologische Gesellschaft die Jahreszeitschrift „Proceedings“, die Südwestliche Gesellschaft die Schrift „Southwestern Social Science Quarterly“ usw. heraus.

Außer den speziell soziologischen Zeitschriften erscheinen in den Vereinigten Staaten auch noch andere Zeitschriften, die soziologische Probleme behandeln, wie die „Amerikanische Zeitschrift für Ökonomie und Soziologie“, „Gesellschaftswissenschaft“ und andere.

Im November erschien die erste Nummer der Rezensionszeitschrift „Sociological Abstracts“, in der Besprechungen und Auszüge von meistens schon veröffentlichten Büchern und Artikeln über Soziologie publiziert werden.

Die angeführten Zahlen gestatten uns, den Schluß zu ziehen, daß die Verlags-tätigkeit auf dem Gebiete der Soziologie ein unerhört großes Ausmaß hat. Nach Berechnungen amerikanischer Autoren steht die soziologische Literatur (Bücher und periodische Druckwerke) auf dem Buchmarkt der USA an vierter Stelle, wobei sie gleich hinter der Belletristik, der religiösen Literatur und der Jugendliteratur rangiert. Sowohl hinsichtlich der Zahl der Titel als auch hinsichtlich der Auflagenhöhe der Bücher und Zeitschriften steht die Soziologie an erster Stelle von allen Gesellschaftswissenschaften.

Natürlich kann diese Notiz nicht den Anspruch erheben, den Inhalt der Arbeit der soziologischen Gesellschaften und Zeitschriften der USA darzulegen. Jedoch soll hier ein charakteristischer Zug dieser Arbeit hervorgehoben werden — das Überwiegen von empirischen, Einzel- und häufig angewandten Forschungen über allgemeine theoretische Arbeiten. Im Zusammenhang damit wächst in der amerikanischen Soziologie ständig die Spezialisierung, und es scheiden sich immer neue „spezielle“ Soziologien heraus (Industriesoziologie, Stadtsoziologie, Agrarsoziologie, Soziologie der Familie, Kriminalistische Soziologie usw.), die ihre eigene Problematik haben. Diese Spezialisierung wirkt sich stark auf den gesamten Inhalt der Tätigkeit der soziologischen Gesellschaften und Zeitschriften aus.

W. S. SEMJONOW (Sowjetunion)

## REFERATE / BESPRECHUNGEN

**Arturo Massolo: Einführung in die Kantsche Analytik**, Sansoni, Florenz 1946. **Fichte und die Philosophie**, Sansoni, Florenz 1948. **Untersuchungen über die Hegelsche Logik und andere Essays**, Marzocco, Florenz 1950. **Der frühe Schelling**, Sansoni, Florenz 1953.

Die Werke Arturo Massolos<sup>1</sup>, die wir hier vorstellen wollen, dürfen nicht als allgemeines Resultat, sondern lediglich als Ausgangspunkt einer Darstellung der Geschichte des deutschen Idealismus gewertet werden, die ihre Schemata nicht mehr von der deutschen neuhegelianischen oder neuromantischen, dilthey-anischen Geschichtsschreibung ableitet.

Diese Namen sagen dem Wissenschaftler bereits etwas. Man beachte jedoch, daß sie in den Ohren des deutschen Historikers unmittelbar anders klingen als in denen des italienischen. Man darf dabei nicht vergessen, daß derjenige, der seine eigene philosophische und historische Bildung in Italien erworben hat, und zwar in den Jahren zwischen 1920 und 1930, notwendigerweise in jenem Studienkreis eingeschlossen war, der durch die theoretische und praktische Tätigkeit der Neuhegelianer Croce und Gentile *geschaffen* (nicht etwa nur *erneuert*) wurde. Croce und Gentile entsprechen in der italienischen Kultur nicht etwa Bosanquet oder Hamelin in der englischen und französischen Kultur: sie verkörpern die Tradition von De Sanctis (dem Begründer der Geschichte der italienischen Literatur und der modernen ästhetischen Kritik) und von Spaventa (dem Begründer und Inspirator jenes hegelianischen Kreises in Neapel, der die bis dahin durch die Philosopheme Rosminis, Giobertis und der Philosophie der Restauration beherrschte Problematik *erneuerte*), und sind also die Vertreter derjenigen Kultur, die im Risorgimento die katholische Reaktion besiegte. Mit der Wiederentdeckung und Interpretierung Vicos über De Sanctis und Spaventa sind Croce und Gentile ihrerseits die Begründer einer kulturellen Tradition, die damals

als nationales Bewußtsein einer neuen Kultur und einer neuen Tradition erschien.

Unter diesen Bedingungen ist es klar, daß die große deutsche geisteswissenschaftliche Produktion der Jahre 1880 bis 1920 naturgemäß auf die italienische philosophische Geschichtsschreibung des Idealismus einen entscheidenden Einfluß ausübte; eine Produktion, die zwar einen ungeheueren Reichtum an Forschungsergebnissen aufweist, aber heutzutage als ebenso reich an Vorurteilen und in gleichem Maße auch als politisch determiniert erscheint. Von alledem finden wir selbstverständlich nichts in Frankreich; um sich davon zu überzeugen, genügt es, die französische Produktion über den klassischen Idealismus durchzugehen.

Die italienische Philosophiegeschichtsschreibung wiederholte also die Schemata der Neuhegelianer in Deutschland, allerdings in dem Glauben, die Schemata der Hegelschen Geschichte der Philosophie zu übernehmen. Diese Tatsache ist zu komplex, um analytisch und historisch erklärt zu werden, doch sie wird bei uns öfter Erwähnung finden, und wir werden an Hand einiger Beispiele eine wenn auch indirekte Beweisführung dafür zu geben versuchen. So ist die Geschichtsschreibung für De Ruggiero *Monographie. Monographie* ist stets Darlegung des *Systems*, nicht in seiner Entwicklung, sondern in einem eindeutigen und totalen Sinn verstanden. Es ist bekannt, daß die Geschichtsschreibung, die der inneren Entwicklung des Systems indifferent gegenübersteht, sich ebenso indifferent zur Philologie, zum Dokument und zu den Tatsachen verhält. Wir stehen so am Ende jeglicher Geschichte, und um so mehr am Ende jeder Geschichte der Philosophie, und haben höchstens noch — als eigenartigen Widerspruch des Historismus — eine Philosophie der Geschichte der Philosophie vor uns. Beispielhaft in gewissem Sinne für dieses Vorgehen ist Kroner, der allerdings, wie bekannt, nicht originell ist, sondern von Kuno Fischer und J. E. Erdmann herkommt. Wer mit deren Büchern vertraut ist, wird sich ebenso wie wir darüber wundern, daß

<sup>1</sup> Die genannten Werke werden durch folgende Abkürzungen zitiert: „Kant“, „Fichte“, „Hegel“, „Schelling“. Die Redaktion.



man Kroner überhaupt zitiert und benutzt, der doch im Vergleich damit sehr arm an Problemen, äußerst dürftig im Material und an der *Schlußfolgerung* weit mehr interessiert ist als an der Genesis des Problems und an der inneren Bewegung in der Entwicklung der Denker, die er darstellt.

Diese hier charakterisierten Historiker der Philosophie, die die Größe der *alten Hegelianer* hatten, wie wir mit Loewith sagen könnten (wenn auch Fischer sehr auf die monographische Gesamtheit achtet), bestimmen jedoch auch die Größe der französischen Geschichtsschreibung, die zwar nichts darauf gab, ja in Polemik gegen gewisse Interpretationskategorien der Hegelschen Schule des 19. und 20. Jahrhunderts stand, jedoch daraus lernte und die Methodologie verbesserte.

Das Problem einer Erneuerung der historischen Darstellung des deutschen Idealismus wurde schon lange und allorts empfunden. Massolos Geschichtsschreibung setzt diese Resultate voraus. Vom methodologischen Standpunkt aus ist der Verfasser der Meinung, daß das *System* oder die philosophische Problematik genetisch betrachtet werden muß: diese Betrachtung muß sich Punkt für Punkt an die Texte halten, und daher ist die Entwicklung gleichzeitig Resultat und Voraussetzung der Untersuchung. Die Ergebnisse dieser methodologischen Instanz sind bekannt: es genügt an das Werk Werner Jägers und seiner Schüler auf dem Gebiet der klassischen Philologie und, was uns mehr interessiert, an Bréhiers Geschichte der Philosophie zu erinnern. Der Dialog des Denkers mit seiner eigenen Zeit und mit sich selbst (Massolo betont immer wieder, daß jedes Werk gleichzeitig und mit gleicher Kraft, wenn auch auf verschiedene Art, sowohl auf den Leser als auch auf den Autor wirkt) sind Gegebenheiten, die der Geschichtsschreiber nicht vergessen darf.

Vor der Darlegung der Resultate im einzelnen über Kant, Fichte, Schelling und Hegel, muß der Sinn der Entwicklung des deutschen Idealismus antizipiert werden, den Massolos Untersuchungen zum Teil konstruieren, zum Teil aber auch voraussetzen und den der Leser, wie wir hoffen, am Ende unserer Darlegungen erfaßt haben wird.

Resümieren wir kurz den Essay *Marx und die Grundlage der Philosophie*. Die Entwicklung des deutschen Idealismus, der sich in Kant begründet, ist in der

„Kritik der reinen Vernunft“ in den Grenzen der Debatte dargestellt und enthalten. Diese Geschichte, aus der sich in einem gewissen Augenblick Fichte und Schelling herausbegeben, erfüllt sich allein in der „Phänomenologie des Geistes“. Weshalb? Die Kantschen Dualismen (Sinnlichkeit und Verstand, Phänomena und Noumena, Verstand und Vernunft) waren bereits von Jacobi und anderen unmittelbaren Interpreten als zu überwindende Grenze der Kantschen Philosophie und als zu beseitigender und zu korrigierender *Irrtum* Kants festgestellt worden (man denke an die skeptische Interpretation der „Kritik“). Wenn wir die Geschichte des deutschen Idealismus an Hand der erforderlichen Stellen der „Wissenschaftslehre“ von 1794, der Schriften Schellings von 1797–99 (z. B. seiner „*Ideen*“) und der Hegelschen Wissenschaft der Logik interpretieren, so erscheint uns eine solche Betrachtung des Ausgangspunktes als unvermeidlich.

Die Untersuchungen Massolos erbringen dagegen den Beweis, daß sich die Dialektik des deutschen Idealismus im Sinne der Historisierung der Kantschen Dualismen entwickelt: der Dualismus bildet die Voraussetzung für die „Kritik d. r. V.“ und für die Struktur selbst des (bürgerlichen) Bewußtseins, überhaupt des großen Themas der Kantschen Philosophie („Schelling“, S. 3). Das Problem, das sich also hieraus ergibt, ist das des Aufsuchens einer Rechtfertigung, eines Grundes für das Bewußtsein überhaupt. Diesen Grund (das transzendente Bewußtsein) findet der deutsche Idealismus mit der *Phänomenologie*: hier wird das Problem mit der Historisierung des transzendentalen Bewußtseins und mit der Demonstration des geschichtlichen Faktums als *Anerkennung* eben dieses Bewußtseins überhaupt gelöst (siehe die bekannte Doppelserie in der *Phänom.*: des Bewußtseins und des Philosophen, der dessen Selbstbestimmung beobachtet).

Die Darlegung von Massolos Untersuchung über Kant kann mit dem Anspruch beginnen, den der Autor erhebt, die *Dissertation* von 1770 und den *Brief an Marcus Herz* vom 21. Februar 1772 (Kant, S. 27 ff, S. 33 ff) in Einklang zu bringen. Es ist bekannt, daß seit Fischer die *Dissertation*, unabhängig von den anderen Texten betrachtet, entweder als Endpunkt des Kantschen Dogmatismus oder als Ausgangspunkt seines Kritizismus ausgelegt wurde. Der *usus realis* des Intellekts (Dogmatismus) in der *Dis-*

sertation wird von Massolo allerdings als erster Beweis für die Unabhängigkeit des logischen Denkens von der (rezeptiven) Sinnlichkeit angesehen: diese Tatsache erzwingt jenes Problem der Objektivität der Kategorien, das aus dem *Brief an Herz* allen geläufig ist. Es ist der Augenblick der Geburt des kritischen Problems und eröffnet so den Konflikt der beiden Deduktionen, der metaphysischen und der transzendentalen, der die Interpreten Kants immer gequält hat (die Darstellung der Apriorität der Verstandeskategorien und die Rechtfertigung ihrer Anwendung auf Dinge der Erfahrung) („Kant“, S. 35–37).

Die „Kritik“ bietet die Lösung des Problems der Objektivität der Kategorien, das 1770–1772 lediglich gestellt worden war. Die traditionelle Geschichtsschreibung hatte ihr Interesse wesentlich der transzendentalen Deduktion (1787) zugewandt und die metaphysische Deduktion (1781) vernachlässigt: aber es ist gerade diese Deduktion, die die transzendente Deduktion („Kant“, S. 115) und die Lehre vom Schematismus dadurch hervorruft und rechtfertigt, daß sie die von der Sinnlichkeit unabhängigen Kategorien („Kant“, S. 53 ff., dann III. Kapitel) in ihrer Genesis darstellt.

Als dann Heidegger, der letzte Interpret der Kantischen Philosophie, seine eigene Auslegung des Textes der Kritik von 1781 rechtfertigte, ließ er sich allerdings die Bedeutung der transzendentalen Dialektik entgehen. Nämlich: wenn das Fundament der „Kritik der reinen Vernunft“ in der transzendentalen Deduktion mit drei Synthesen 1781 und in der transzendentalen Einbildungskraft liegt — das dritte grundlegende Vermögen *jederzeit sinnlich*, gemeinsame Wurzel also des Verstandes und der Sinnlichkeit — wie rechtfertigt sich dann die Dialektik? Wie wird die Prämisse im *transzendentalen Schein* gerechtfertigt, auf Grund derer die transzendente Illusion „unlöslich mit der menschlichen Vernunft verbunden ist“ und die „unsere Beschränkung auf die Endlichkeit (finitezza), als Nicht-Sein vor unserem Endlichsein“, aufzeigt („Kant“, S. 46–47; *Kritik* 1787, S. 355)?

Versuchen wir die Kantische Lösung von 1787 zu klären. Wie wir bereits sagten, ist die metaphysische Deduktion mit der Forderung auf Rechtfertigung der transzendentalen Deduktion begründet: wenn man nicht beweist, daß die Kategorien unabhängig von der Sinnlichkeit *vorhanden sind*, so hat das Problem ihrer Ob-

jektivität keinen Sinn. 1781 ist also der Gegensatz zwischen den beiden Deduktionen offenbar, da die erste die Kategorien a priori darbietet, dagegen die zweite als hervorgerufen durch die sinnliche Einbildungskraft. Es ergibt sich nun die Frage: was ist die Deduktion von 1787? Massolo erbringt den Nachweis, daß der Gegensatz zwischen den beiden Deduktionen von 1781 nicht aufgelöst, sondern zerstört wird. Nämlich: die transzendente Einbildungskraft wird als drittes grundlegendes Vermögen eliminiert (und zu einem Vermögen der Schemata reduziert); das *Ich denke* wird zum Bewegungsmittel der Kategorien („Schelling“, S. 4), und daher ist die transzendente Deduktion nichts anderes als die Vertiefung der metaphysischen Deduktion („Kant“, S. 111).

Dieses Resultat, das als neu erreichtes und definitives Ergebnis für die Kantinterpretation anzusehen ist, ist keineswegs unabhängig von den in ihrer Entwicklung gelesenen Texten: es genügt, über die *Preisschrift* („Kant“, S. 104) und die Anmerkung zur Einführung in die *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* („Kant“, S. 118 ff.) nachzudenken, aus der klar hervorgeht, daß die metaphysische Deduktion in Beziehung steht „zur menschlichen Situation, die dem Nichts des Scheins ausgesetzt ist“ („Kant“, S. 105).

Wir glauben die Untersuchung über Kant damit abschließen zu können, daß wir an das humanistische, also geschichtliche Interesse erinnern, das der ganzen Untersuchung voransteht: „... Die Kantische Philosophie“, sagt der Autor („Kant“, S. 4), „will nicht ein Sieg über den Menschen, sondern eine Philosophie des Menschen sein“. Das gegenwärtige Interesse geht also gegen jene gewisse idealistische Interpretation, die, mit der Verabsolutierung der Vorherrschaft der Logik über die Ästhetik, das Individuum in der abstrakten Vernunft unterdrückt: aus dem, was wir über die Rolle der transzendentalen Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft gesagt haben, dürfte klar hervorgehen, daß es das dem Irrtum ausgesetzte menschliche Sein, also seine *Entfremdung* ist, was die gesamte *kritische* Untersuchung hervorruft („Kant“, S. 117).

Das Vorgehen Kants ist von Grund auf *apagogisch*, da sich Kant darauf beschränkt, die Notwendigkeit der Bedingungen a priori zu beweisen, die die Erfahrung ermöglichen. Fichtes Vorgehen



ist dagegen *genetisch*, da er sich an die Auffindung der Genesis macht, an die (genetische) Auffindung jener Bedingungen, die Kant apagogisch annahm. Fichte nimmt dann bereits das Kantische Problem der *Genesis* des Gedankens wieder auf, das in der transzendentalen Deduktion von 1781 vorhanden war.

Es muß hier grundsätzlich erwähnt werden — und die Tatsache muß bei dieser Voraussetzung klar ersichtlich sein —, daß der neue Standpunkt Fichtes bereits von sich aus die Angelegenheit des transzendentalen Scheins geschichtlich löst, die, wie wir gesehen haben, die Grundlage der *Kritik* und die Grenze der Kantischen Philosophie darstellt. Dieser Schein nämlich, der, als unlösbar mit der menschlichen Natur verbunden, für Kant absolut ist, wird bei der Vertiefung und Lösung des Problems: „Wie ist der Gedanke möglich“ in der Evolution des Idealismus entdeckt als abstrakter Begriff der geschichtlichen Lage des Menschen.

Wir können hier nicht auf die umfangreichen Themen über die Entwicklung Fichtes näher eingehen, wie sie in Massolo enthalten sind. Unserer Meinung nach ist die *Einführung* zu seinem *Fichte und die Philosophie* nach der meisterhaften *Einführung* Gueroult's zu seinem Essay über Maimon das Beste, was überhaupt über den Übergang von Kant zu Fichte geschrieben worden ist. Wir wollen auch die Rekonstruktion der *Wissenschaftslehre* von 1794 fortlassen, zu deren Verständnis die Untersuchungen sowohl Léons als auch Gueroult's über Fichte notwendige Voraussetzungen sind.

Beschäftigen wir uns vielmehr mit dem jüngsten Ergebnis der gegenwärtigen Forschung: der Prüfung des Textes jener *Wissenschaftslehre* von 1798/99, die bis 1912 ignoriert worden war und erst 1937 von Jakob (J. G. Fichte: *Nachgelassene Werke aus den Jahren 1790—1800*, einzig erschienener Band 2: *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte, Wissenschaftslehre 1798, Nova methodo*, Berlin, Junker u. Dünhaupt, 1937) im Rahmen der geplanten Ausgabe der sämtlichen unveröffentlicht gebliebenen Manuskripte Fichtes veröffentlicht wurde. Dieses Resultat umfaßt unmittelbar ein anderes: die neue Einordnung, die den Schriften Fichtes von 1797 gegeben werden muß, die ursprünglich im *Philosophischen Journal* mit dem Titel *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* erschienen waren. Es handelt sich, wie bekannt, um die *Erste* und

*zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* sowie um den kurzen Essay, der den obigen Titel trägt und als 1. Kapitel der neuen Darlegung zu verstehen ist. Diese Schriften „sind nicht als Erläuterungen über einige Aspekte der *Grundlage* (Wissenschaftslehre 1794) anzusehen, sondern als Fragmente eines Versuchs, den Fichte tatsächlich zu Ende geführt hat: der *Wissenschaftslehre* von 1798/99“ („Fichte“, S. 94).

Sehen wir, was diese Schriften, innerhalb der Entwicklung Fichtes betrachtet, zu sagen haben. Die Tatsache, daß in ihnen (und besonders in der *Ersten Einleitung*) die Methode der *Grundlage* — von der Unbedingtheit zur Erfahrung — in Hinblick auf die völlige Auflösung des analytischen Vorgangs in den genetischen, vollkommen umgekehrt wird — von der Erfahrung zur Unbedingtheit —, ist bereits der augenscheinlichste Beweis für ihren Zusammenhang mit der Wissenschaftslehre von 1798, wo ausdrücklich erklärt wird: „Wir gingen (in der *Grundlage*) von der *Tathandlung* aus und kamen auf die *Tatsache* — im Buche (also in der neuen Darlegung) aber ist die umgekehrte Methode“ (Wissenschaftslehre 1798, a. a. O., S. 359; „Fichte“, S. 105). Und in einer der *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797) (wie erwähnt, von Jakob veröffentlicht) drückt sich Fichte folgendermaßen aus: „Das Selbstbewußtsein ist also das Prinzip, von dem alles gesagte abgeleitet werden muß.“ Das Kriterium ist: „Objektiv notwendig sind solche Vorstellungen, ohne welche kein Selbstbewußtsein stattfinden kann.“

Die alte Darstellung des Fichteschen als eines ethischen Idealismus bricht in der Rekonstruktion Massolos zusammen; denn aus ihr ergibt sich, daß der praktische Teil der *Grundlage* in Beziehung zur Deduktion der objektiven Grundlage der Darstellung steht, also der Realität als Entsprechung zur selben Darstellung (also das Kantische Problem der transzendentalen Deduktion). In der Wissenschaftslehre 1798 erreicht für Fichte die Arbeit, die Aktion eine ungeheuerere Bedeutung. Es genügt daran zu denken, daß der Zeitbetrachtung Kants hier die Zeit als Tun entspricht, als ein Tun, das an der Umwandlung der Welt arbeitet, die wir uns als für unsere Möglichkeit des Seins vorhanden vorstellen müssen („Fichte“, S. 159 bis 160).

Wenn wir an die *Phänomenologie* Hegels denken, in der die Arbeit als Struktur des Menschen erkannt wird, der



mit ihr sein Bedürfnis nach *Anerkennung* befriedigt, so bemerken wir sofort die große Bedeutung dieser zweiten *Wissenschaftslehre*. — Übrigens polemisierte Fichte nach 1798 mit sich selbst und wirkte nicht mehr im Innern der Geschichte des deutschen Idealismus: der höchste, vom Philosophen innerhalb dieser Geschichte erreichte Gipfel ist das Bewußtsein, daß in seiner Philosophie noch ein Kontrast besteht zwischen dem Standpunkt des Allgemeinbewußtseins und dem transzendentalen. Fichte versucht zwar diesen Kontrast durch einen ästhetischen Standpunkt zu überwinden, der als Brücke dienen könnte, doch handelt es sich um eine Lösung, die dem Philosophen selbst als dunkel erscheint („Fichte“, S. 160/161).

Wir hoffen, daß diese ersten Hinweise auf die Philosophie Fichtes in der neuen Auslegung genügend klar gewesen sind. Bevor wir uns nun mit dem *Frühen Schelling* beschäftigen, wollen wir zweierlei bemerken: die Entwicklung Fichtes wird hier noch weiter erklärt, denn Massolos „Schelling“ wird lediglich im Hinblick auf den Dialog zuerst mit Fichte und dann mit Hegel studiert. Aber während sich die Begegnung mit Hegel im Hinblick auf das Spekulative in Schelling im Ablauf eines einzigen Jahres (1801–1802) erschöpft, so zieht sich die Unterredung mit Fichte durch die gesamte Entwicklung Schellings von 1795–1802; das ist gerade die Periode, die von Massolo in seinem *Frühen Schelling* studiert worden ist. Wir fügen dem noch hinzu, daß der Leser in diesem Abschnitt unserer Darlegungen weniger Hinweise auf die vorgegangene Geschichtsschreibung finden wird; denn Schelling wird, wie bereits gesagt, in bezug auf seinen Dialog mit Fichte und Hegel untersucht, und wir glauben nicht, daß diese Art von Darstellung bereits früher mit wichtigen historiographischen Resultaten angewandt worden ist.

Anfangs ist Schelling mehr jacobisch als fichteanisch eingestellt, wie die Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* beweist. In diesem seinem jugendlichen Essay betrachtet Schelling das philosophische Prinzip Ich als Fülle, als das, was alles in sich birgt, also im Gegensatz zu dem allgemeinen Bewußtsein, das statt dessen glaubt an die Existenz einer Welt außerhalb von sich („Schelling“, S. 19 bis 23).

Die Polemik mit Fichte findet ihr Entsehungsmoment in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizis-*

*mus* (ebenfalls von 1795), wo der möglichen Systeme — und möglich nur als *praktische Akte* — zwei sind, Idealismus und Realismus. Fichte glaubte dagegen, daß man ein einziges System konstruieren könnte, den transzendentalen Idealismus, dessen Aufgabe sich mit der Rechtfertigung des Realismus des allgemeinen Bewußtseins erschöpft hätte („Schelling“, S. 23–30).

Wir haben gesehen, daß das allgemeine Bewußtsein die große Voraussetzung für die beiden ersten Vertreter der Geschichte des deutschen Idealismus ist. Nun: das diesbezügliche Verhalten Schellings schwankt zwischen verschiedenen Alternativen. Die Stellungnahme gegenüber Fichte in den *Philosophischen Briefen* ist eine erste Kritik am allgemeinen Bewußtsein. Und doch — es handelt sich hier um einen wichtigen Hinweis Massolos („Fichte“, S. 97; „Schelling“, S. 26–27) —, wenn hier Schelling behauptet, daß die beiden Systeme allein auf der praktischen Ebene fundiert werden könnten, so glaubt er, einem Resultat der *Grundlage* tren zu sein, dem „Dekret der Vernunft“, mit dem Fichte, der Theoretiker der *Wissenschaftslehre*, von der theoretischen zur praktischen Seite überging, um die objektive Grundlage der Darstellung zu deduzieren. Was war denn jenes *Dekret* anderes, wenn nicht eine praktische Entscheidung? Somit wird klargestellt, in welchem Sinne Schelling als Fichteaner interpretiert werden kann.

In den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) versucht allerdings Schelling, die Philosophie der Natur zu fundieren, indem er sich im Rahmen von Fichtes transzendentalen Idealismus bewegt. Dieses Unterfangen ist allerdings unmöglich, und Schelling merkt das bald („Schelling“, S. 42 ff.): der transzendente Idealist kann der Natur keine Autonomie zuerkennen, da die Natur für ihn nur eine von der Geschichte des Selbstbewußtseins geforderte *Gegebenheit* ist. Diese Auslegung erklärt den Gegensatz des transzendentalen Idealismus und der Philosophie der Natur, die bei Schelling, beginnend mit dem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* („Schelling“, S. 45) in Erscheinung tritt: eine Teilung der Philosophie, die an die Problematik der *Philosophischen Briefe* erinnert, die im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) offener in Erscheinung tritt und die Philosophie der Kunst als höchstes Organ der gesamten Philosophie fordern wird.

Wenn wir hier, nebenbei bemerkt, auch gezwungen sind, uns auf allgemeiner Ebene zu halten, so kann doch ein Motiv der *Ideen* nicht fortgelassen werden, das für die Richtung der Schellingschen Entwicklung entscheidend ist. Gerade in dem Werk von 1797 begreift Schelling die Philosophie Kants in ihrer Essenz: sie ist eine *Spekulation*, eine Philosophie zur Hälfte, da sie den Menschen als ewig dualisiert, als Sklaven der Reflexion (die Dualität ist) ansieht, dem als solchem die Erringung der Einheit versagt ist („Schelling“, S. 32).

Die Kantischen Dualismen, die mit der Natur des Menschen verbunden und daher nicht zu beseitigen sind, sind für Schelling das Produkt der *Reflexion*: wenn diese Gegebenheit eine Krankheit des Geistes ist, deren Heilung dem Menschen möglich sein muß, da der *totale Mensch Aktion* ist, dann ist der Dualismus nicht mehr eine absolute, ewig dauernde Gegebenheit, sondern ein menschliches, *geschichtliches* Geschehen („Schelling“, S. 32–33). Jene Historisierung der Kantischen Philosophie — unter diesem Gesichtspunkt wirkt die Evolution des deutschen Idealismus — ist hier fortgeschritten, doch man sieht sofort, daß Schelling auf einer Ebene dahin gelangt, die noch abstrakt ist. Oder besser: im Hinblick auf den geschichtlichen Standpunkt, den die Hegelsche *Phänomenologie* einnehmen wird, wollen wir sagen: abstrakt logisch.

Unter den vielen Problemen, die sich beim Lesen des *Systems des transzendentalen Idealismus* ergeben, ist das von Fichte geforderte Problem der Deduktion des Endlichen gewiß eines der *wichtigsten* für die Geschichte der Schellingschen Philosophie. In einem Brief (15. Oktober 1801) zwingt Fichte es Schelling auf: Wie kann sich das undifferenzierte Absolute differenzieren? Denn wie kann es sich in der Form der Quantität darstellen („Schelling“, S. 98)? Schelling nimmt den Einwand Fichtes an. Er unterbricht die Niederschrift der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) — das übrigens bereits ein erstes Resultat der direkten Polemik mit Fichte war („Schelling“, S. 83, 88 ff.) —, um Fichte mit Bruno (1802) zu antworten. Hier ist das Absolute Schöpfer: mit dieser Hypothese (die, wie man jetzt sehen kann, nichts zu tun hat mit dem sog. Schellingschen Neuplatonismus, noch mit religiösen Bedürfnissen, die in der Folge aufgenommen werden, und die Bruno für die

Geschichte des Idealismus wiedergewinnt) muß das Endliche als deduziert angesehen werden können („Schelling“, S. 147).

Aber die Antwort Schellings ist zweideutig. In den *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) — die, wie die *Darstellung* von 1801, eine nochmals unvollkommene Neufassung des Systems sind — erklärt Schelling, daß das Problem der Deduktion des Endlichen mit der Philosophie der Identität nichts zu tun hat, deren letzte Aufgabe es ist, das Endliche in das Absolute aufzunehmen, in das *Absolute zurückzuführen* („Schelling“, S. 116 ff., S. 136 ff.).

Das Resultat, das Massimo in der Verfolgung der Schellingschen Entwicklung in der Beziehung zu Fichte erreicht, ist wichtig und neu. Der Einfluß Fichtes auf Schelling ist immer ignoriert worden, während, wenn auch verschiedenartig und ohne besondere Präzisierung in bezug auf die Entwicklung der Denker, der Einfluß Hegels festgestellt worden ist.

Doch der Epilog des Verhältnisses Schelling-Hegel in dem berühmten Bruch, der seinen Text in der Vorrede zur *Phänomenologie* findet, hat eine Vorgeschichte und einen Abschluß, die von größtem Interesse sind. „... mit seiner Ankunft in Jena im Januar 1801 und dann mit der Veröffentlichung der *Differenz* ... ist der Einfluß Hegels unleugbar, doch er wirkt später und in zwei Momenten“ („Schelling“, S. 103). In der *Differenz* zwingt Hegel Schelling sowohl die Subjektivierung des Absoluten auf, also die Forderung auf dessen Bewegung, als auch eine Klarstellung der intellektuellen Anschauung („Schelling“, S. 125 bis 126).

In der *Fernerer Darstellung* zeigt Schelling nicht, daß er die Kritik an der intellektuellen Anschauung versteht. Die Hegelsche ist eine historische Forderung: „*Entzweiung* ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie“ (*Differenz*, S. 12) <sup>2</sup>. „Hegel erklärt es für ‚naiv‘, die Philosophie mit der Philosophie beginnen zu lassen“ („Schelling“, S. 125). Entsprechend seinem immer mehr verschlossenen und eigenbrötlerischen Charakter behauptet Schelling wiederum die Unmittelbarkeit des philosophischen Wissens (a. a. O.) und erklärt, daß die intellektuelle Anschauung ein von der Struktur des allgemeinen Bewußtseins selbst verlangtes Organ ist, nämlich von dessen (bewußter) Unfähigkeit

<sup>2</sup> Zitiert nach der Ausgabe von Lasson: Hegel, Ernst, Druckschriften, Leipzig 1928. *Die Red.*



keit, zum Absoluten zu gelangen („Schelling“, S. 142).

Was die Kritik des Absoluten betrifft, so antwortet Schelling in dem zitierten Zusatz, der den Titel trägt: *Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als notwendigen und integrierenden Theils des ersteren*; er setzt das Absolute als Subjektivität, die — das ist richtig — innere Bewegung aufweist, doch jener Notwendigkeiten entbehrt, die Hegel forderte. „... das Wahre ist nicht Substanz, sondern Subjekt; das Absolute ist im Wesentlichen Resultat“: es ist die Hegelsche These der *Differenz*, die in die *Phänomenologie* übergehen wird. Für Schelling dagegen: „Das Absolute ist jetzt der ewige Erkenntnisakt, der Erkenntnis, die reine Subjektivität, wenn auch objektiv, ist und von sich aus als Form, als Objekt, sich wieder im Wesen, im Subjekt auflöst ... Aber diese Bewegung ist rein ‚ideal‘ ...“ („Schelling“, S. 148).

Die beiden zuletzt geprüften Texte zeigen klar, wie und weshalb sich Schelling außerhalb der Geschichte des Idealismus stellt.

Die neue These von 1804 — „der Ursprung der Differenz ist der Fall, die Sünde“ — steht außerhalb des Dialogs und jeder Möglichkeit, mit der Entwicklung des Idealismus übereinzustimmen.

Das Resultat der Texte — auf Grund der genetischen Methode — beweist noch etwas anderes, was die Geschichtsschreibung verschiedentlich gemerkt hatte. Hegel war nicht nur niemals ein Schellingianer, sondern es war gerade Schelling, der in den ersten Begegnungen Hegels Einfluß unterlag. Und gerade dieser Einfluß ist, wie wir gesehen haben, der tiefe Grund für das beunruhigende

Schweigen Schellings als Denker, der doch mit verblüffender Fröhreife in die philosophische Debatte eingetreten war.

Wir haben mehrmals den Charakter dieser Untersuchungen Massolos unterstrichen, die unserer Meinung nach nicht als fertige Resultate aufgefaßt werden dürfen, sondern als zu beachtende Gesichtspunkte für eine neue Geschichtsschreibung. Es genügt uns, wenn hier aus unserer Darlegung die beiden Elemente hervortreten, deren Wichtigkeit und Neuheit keineswegs bestritten werden können. Nämlich an erster Stelle die Darstellung der Geschichte des deutschen Idealismus als in Kant verwurzelt, also in dem *kritischen* Problem der Kantischen Philosophie und nicht in dem, was dieses Problem an Idealistischem, im romantischen Sinn des Ausdrucks, in sich schließen kann. Und an zweiter Stelle der Abschluß dieser Geschichte in der *Phänomenologie des Geistes*. Die *Phänomenologie*, Geschichte des menschlichen Bewußtseins und gleichzeitig Entwicklungsbild des deutschen Idealismus für das, was er an Dramatischem und daher Menschlichem besitzt, hatte bekanntlich als das Hegelsche Werk, das am besten der zeitgenössischen Sensibilität des geschichtlichen Bewußtseins entspricht, neuerliches und bedeutendes Interesse hervorgerufen. Diesem Interesse gibt nun Massolo eine beachtliche Rechtfertigung und leistet zu der Lektüre des Hegelschen Textes einen entscheidenden Beitrag.\*

Livio Sichirollo und  
Pasquale Salvucci (Italien)

\* Die umfangreichen Anmerkungen bibliographischer Art mußten leider aus Raumgründen weggelassen werden.  
(Die Redaktion.)



## EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN

- Albrecht, Erhard:** Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache. VEB Max Niemeyer Verlag, Halle 1956, 152 Seiten.
- Altschul, Emil:** Problem und Programm der Ganzheits-Psychologie. Im Selbstverlag des Verfassers, Salzburg 1956, 29 Seiten.
- Bachofen, J. J.:** Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler, herausgegeben von Manfred Schroeter. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 2. Auflage, München 1956, CCXCIV und 628 Seiten.
- Begau, Heinz:** Grundzüge der Ästhetik Herders. Beiträge zur deutschen Klassik, herausgegeben von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, Abhandlungen, Band 2. Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1956, 150 Seiten.
- Bochenski, J. M.:** Formale Logik. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1956, XVI und 640 Seiten, 4 Tafelbeilagen.
- Burke, Edmund:** Vom Erhabenen und Schönen. Herausgegeben von Friedrich Bassenge. Philosophische Bücherei, Band 10, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, 244 Seiten.
- Dobroljubow, N. A.:** Ausgewählte pädagogische Schriften. Volk und Wissen Verlag, Berlin 1956, 781 Seiten.
- Fichte, Johann Gottlieb:** Über den Gelehrten. Herausgegeben von Peter Goldammer. Philosophische Bücherei, Band 9, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, 270 Seiten.
- Friedländer, Paul:** Platon. Band II, Die Platonischen Schriften, Erste Periode. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1957, 335 Seiten.
- Hartmann, Nicolai:** Kleinere Schriften. Bd. II, Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1957, 364 Seiten.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Vierte Auflage, Akademie-Verlag, Berlin 1956, XVII und 434 Seiten.
- Heimsoeth, Heinz:** Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1956, XI und 257 Seiten.
- Horowitz, Irving L.:** The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy. With an Introductory Essay by Roy Wood Sellars. Paine-Whitman Publishers, New York 1957, 224 Seiten.
- Karl Jaspers.** 24 Beiträge führender in- und ausländischer Gelehrter über Jaspers und seine Autobiographie. Herausgegeben von Paul Arthur Schilpp. Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1957, XII und 871 Seiten, 1 Kunstdrucktafel.
- Kant, Immanuel:** Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV. Insel-Verlag Anton Kippenberg, Zweigstelle Wiesbaden 1956, 896 Seiten.
- Lehmann, Gerhard:** Kants Besitzlehre. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, Jahrgang 1956, Nr. 1, Akademie-Verlag, Berlin 1956, 18 Seiten.
- Martin, Gottfried:** Klassische Ontologie der Zahl. KANTSTUDIEN Ergänzungsheft Nr. 70, herausgegeben von Ingeborg Heidemann im Auftrage der Kantgesellschaft, Landesgruppe Rheinland-Westfalen. Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1956, 159 Seiten.
- Simon, Heinrich und Marie:** Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Aufbau-Verlag, Berlin 1956, 143 Seiten.
- Schwarz, Georg Theodor:** Philosophisches Lexikon zur griechischen Literatur. Dulp-Taschenbücher, Leo Lehnen Verlag GmbH, München 1956, 109 Seiten.
- Stavenhagen, Kurt:** Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Harald Delius. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 309 Seiten.
- Thiess, Frank:** Die Wirklichkeit des Unwirklichen. Untersuchungen über die Realität der Dichtung. Paul Zsolnay Verlag, Hamburg 1954, 164 Seiten.

Die Redaktion behält sich vor, die genannten Werke in den folgenden Heften sukzessive zu besprechen.

# Über Stellung und Rolle des dialektischen Materialismus im System der Wissenschaften

Von GÖTZ REDLOW (Berlin)

Die Spezialwissenschaften und die Philosophie sind Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, d. h. Widerspiegelungen der Wirklichkeit. Wenn man daher den materialistischen Standpunkt nicht aufgeben will, muß man bei der Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses von Philosophie und Spezialwissenschaften vom objektiv-realen Verhältnis ihrer Gegenstände in der objektiven Realität ausgehen.

Aufgabe dieses Artikels ist es, nicht die ganze Problematik des Gegenstandes und der Aufgaben der Philosophie zu behandeln, sondern nur eine bestimmte, allerdings grundlegende Seite des Gegenstandes der Philosophie, nämlich das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. Diesem Verhältnis liegt in der objektiven Realität das Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem zugrunde, oder anders ausgedrückt: Die Existenz der einheitlichen Materie in ihrer qualitativen Entwicklungsmannigfaltigkeit.

Der dialektische Materialismus vertritt die Auffassung, daß es eine objektive *materielle* Einheit der Welt gibt; diese materielle Einheit der Welt existiert *nicht anders* als in qualitativ unterschiedenen einzelnen Entwicklungsformen der Materie oder anders ausgedrückt: die objektiv-reale einheitliche Materie existiert und verwirklicht sich *nur* in und durch einzelne verschiedenartige Erscheinungsformen.

Die qualitative Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen ist die notwendige Entwicklungs- und Existenzform der materiellen Einheit oder der einheitlichen Materie.

Die unendlich vielen und unendlich mannigfaltigen Einzel-Dinge und Einzel-Erscheinungen bilden in ihrer dauernden wechselseitigen Vermittlung, in ihrem ineinanderübergehen und Auseinanderhervorgehen den einheitlichen materiellen Gesamtzusammenhang der Welt.

Jedes Ding und jede Erscheinung ist in der materiellen Welt mit jedem anderen Ding (direkt oder indirekt) in Eins, zum einheitlichen *materiellen* Gesamtzusammenhang vermittelt. Das schließt in sich ein, daß es keine einzige Erscheinung gibt, die nicht vermittelt wäre, die außerhalb des allgemeinen materiellen *Zusammenhangs*, losgelöst vom Allgemeinen existieren würde.

Einzelerscheinungen außerhalb des allgemeinen Zusammenhangs oder des objektiv-Allgemeinen, nämlich der Materie, existieren nicht. Ein abstrakt Einzelnes oder abstrakte einzelne Formen der Bewegung der Materie, wie etwa die physikalische oder chemische *an sich*, ohne Zusammenhang mit allen anderen Formen der Bewegung der Materie, gibt es nicht.

Jedes Einzelne ist durch das Allgemeine und mit dem Allgemeinen vermittelt, ist Entwicklungs- und Existenzform des Allgemeinen. Jede Einzelercheinung ist mit jeder anderen Einzelercheinung organisch verbunden durch das in jeder anderen Einzelercheinung *objektiv-real* existierende Allgemeine. Das bedeutet, daß zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen keine Kluft besteht, sondern Allgemeines und Einzelnes existieren in untrennbarer Verknüpfung.

Einzelnes existiert nur im Zusammenhang mit dem Allgemeinen, verknüpft durch das Allgemeine, und außerhalb des allgemeinsten Zusammenhangs, dem der materiellen Einheit der Welt, gibt es keine Einzelercheinungen. Die Frage nach einer Existenz von Dingen außerhalb des Allgemeinen, der materiellen Einheit der Welt, ist sinnlos und unberechtigt.

Dieser Seite des objektiv-realen Verhältnisses von Allgemeinem und Einzelem entspricht in der Widerspiegelung, in der Erkenntnis durch den Menschen im System der Wissenschaften die Tatsache, daß jeder Wissenschaftler sich bemüht (*bewußt oder unbewußt*), seine einzelnen Erkenntnisse in einen ganz bestimmten (jeweils verschiedenen: materialistisch oder idealistisch, dialektisch oder metaphysisch gedeuteten und interpretierten) Gesamtzusammenhang einzuordnen. Kein Wissenschaftler kommt ohne eine irgendwie geartete Philosophie aus, ob er das weiß oder nicht, will oder nicht.

„Man verachtet in der Tat die Dialektik nicht ungestraft. Man mag noch so viel Geringschätzung hegen für alles theoretische Denken, so kann man doch nicht zwei Naturtatsachen in Zusammenhang bringen oder ihren bestehenden Zusammenhang einsehen ohne theoretisches Denken“ (F. Engels, Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 51).

So wie es keine „reinen“ Einzelercheinungen an sich, außerhalb des Zusammenhangs mit dem Allgemeinen gibt, existiert auch das Allgemeine, die materielle Einheit, niemals „rein“ oder „an sich“, außerhalb des Zusammenhangs mit dem Einzelnen, unabhängig von diesem, sondern das Allgemeine existiert nur im Einzelnen, durch das Einzelne. Jeder Einzelercheinung ist objektiv Allgemeines eigen, welches sie mit anderen Erscheinungen gemeinsam hat.

„Die Objektivität des Allgemeinen im Einzelnen und im Besonderen zu negieren, ist unmöglich“ (W. I. Lenin, Aus dem Philosophischen Nachlaß, Berlin 1949, S. 97).

Zusammengefaßt heißt das: Das Allgemeine existiert in der objektiven Realität (und demgemäß auch in der Widerspiegelung) nur im Einzelnen. Die Einheit ist aber nicht ausschließlich quantitativ bestimmt, sondern jede Einzelercheinung unterscheidet sich qualitativ in geringerem oder größerem Maße von jeder anderen Einzelercheinung, wodurch das Einzelne den Charakter des qualitativ Unterschiedenen, d. h. des Besonderen, annimmt. So existiert das Allgemeine nur in der qualitativen Mannigfaltigkeit. Außerhalb der qualitativen Mannigfaltigkeit gibt es nichts Allgemeines, keine Einheit, und umgekehrt gibt es nichts Einzelnes, Mannigfaltiges außerhalb des Allgemeinen, der Einheit.

\*                      \*

In Anwendung auf die philosophische Erkenntnis der materiellen Welt ergibt sich, daß es keine „reine“ Philosophie, *über* und *unabhängig* von den Einzel-



wissenschaften gibt. Eine Wissenschaft vom „rein“ Allgemeinen ist sinnlos, weil ihr kein objektiv-realer Forschungsgegenstand entspricht. Philosophie über und unabhängig von den Ergebnissen der Wissenschaft ist nicht marxistische Philosophie, sondern wäre die Hüterin irgendwelcher, sogenannter „ewiger“ und „allgemeiner“ Wahrheiten, ohne jede konkrete Realität. Gegen eine so verstandene und propagierte Philosophie wehren sich die Naturwissenschaftler mit Recht, und die marxistischen Philosophen müssen sie dabei unterstützen; gleichzeitig aber müssen sie verhindern, daß das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, der Philosophie jeder eigene Forschungsgegenstand abgesprochen und damit der Wissenschaftscharakter der Philosophie bestritten wird. Eine Wissenschaft ohne eigenen Forschungsgegenstand in der Realität ist eine *contradictio in adiecto*. Wenn die Philosophie keinen Gegenstand hat, ist sie keine Wissenschaft mehr, sondern ein eklektisches Sammelsurium spekulativer Ansichten und „Weisheiten“.

Aber so wie der objektiv-reale Gesamtzusammenhang selbst kein chaotisches Durcheinander verschiedener Dinge und Erscheinungen ist, die ohne inneren allgemeinen Zusammenhang, ohne innere Einheit existieren, so ist auch die Philosophie keine eklektische Bettelsuppe, die aus allen Wissenschaften etwa nur Äußerliches in sich vereint, sondern eine systematische Wissenschaft mit *eigenem* Gegenstand, *eigener* Methode, *eigener* Entwicklungsgesetzmäßigkeit und *eigener* Geschichte.

Außerhalb des Allgemeinen, Einheitlichen gibt es keine Mannigfaltigkeit, und umgekehrt gibt es kein Allgemeines, Einheitliches, welches nicht in sich unterschieden, d. h. nicht mannigfaltig beschaffen wäre und in der Mannigfaltigkeit existierte. Es ist sinnlos, vom Unterschiedenen zu sprechen außerhalb der Einheit, zu der es gehört, wie es sinnlos ist, eine Einheit ohne Unterschiedenes erfassen zu wollen; ein Allgemeines ohne Unterschiedenes ist ein Nichts.

Dieses wechselseitige Verhältnis müssen Einzelwissenschaftler und Philosophen erkennen, zum Nutzen ihrer jeweiligen Disziplin.

Ein Allgemeines, ohne welches es nichts Unterschiedenes, keine physikalischen, chemischen, biologischen Erscheinungen usw. gäbe, ist z. B. die allgemeine „Eigenschaft“ der materiellen Dinge und Erscheinungen, objektiv-real, d. h. außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein zu existieren. Ein solch Allgemeines, das *allen* Dingen und Erscheinungen gemeinsam ist, sind auch die *allgemeinen* Entwicklungsgesetze, denen die besonderen und einzelnen Formen der Bewegung der Materie unterliegen, wie z. B. das Gesetz vom Umschlagen der Quantität in die Qualität, das Gesetz vom widersprüchlichen Charakter *jeder* Entwicklung, das Gesetz, daß *jede* Erscheinung in der Welt der Kausalität und Wechselwirkung unterliegt.

Kausale Zusammenhänge gibt es in der anorganischen und der organischen Natur, in der Gesellschaft und im Denken, aber ihre Erscheinungsformen und Wirkungsweisen sind jeweils so spezifisch, daß sie nur durch die jeweilige Spezialwissenschaft erkannt werden können. *Direkt* kann die Philosophie dabei nicht helfen, aber indirekt sehr viel. Aus den kausalen Vorgängen in der gesamten Welt verallgemeinert die Philosophie z. B. die These: Es gibt *keine* Erscheinung in der Welt, die *nicht* dem Gesetz der Kausalität unterworfen ist. Diese These hat für die moderne Atomphysik eine große Bedeutung; es ist ein Unterschied, ob sich der Physiker in seiner Forschung von dieser *materialistischen*

These leiten läßt oder von jener *idealistischen* These, welche die Möglichkeit akausaler Prozesse zuläßt. Ohne Zweifel wirken hier philosophische Thesen auf das konkrete physikalische Denken des Physikers hemmend oder fördernd ein.

Die allgemeinen Gesetze gibt es in der Realität nicht in reiner Form, sondern sie wirken und machen sich geltend *nur* in spezifischen Formen. Außerhalb und neben den unendlich vielen spezifischen Erscheinungsformen des Gesetzes vom Widerspruch gibt es kein „an sich“ existierendes, quasi kristallklares, rein allgemeines Gesetz vom Widerspruch. Das gibt es nur in der ideellen Form des Begriffs, in der philosophischen Formulierung, und auch dies nur bedingt bzw. behaftet mit den Mängeln jeder abstrakten, allgemeinen Formulierung. Das bedeutet aber in keiner Weise, daß diese Formulierung, trotz ihrer abstrakten Gestalt, nicht von großem Nutzen für die menschliche Erkenntnis ist. Sie darf nur nicht dogmatisch verabsolutiert und von der Praxis, von den Einzelercheinungen getrennt werden.

Gerade hierin liegen Vorzug und Gefahr des begrifflichen Denkens überhaupt. Der Begriff widerspiegelt das Allgemeine in relativ klarer Form und ermöglicht es daher dem Menschen, das Wesen vieler komplizierter Prozesse zu erfassen und zu überschauen. Aber gleichzeitig liegt hier eine der wichtigsten erkenntnistheoretischen Quellen idealistischen Denkens. Das Allgemeine der Prozesse ist den Sinnen nicht direkt zugänglich, sondern nur vermittelt, über das Einzelne, in dem es erscheint und existiert. Wird das Allgemeine verselbständigt und vom Einzelnen losgelöst, gelangt man zum objektiven Idealismus, d. h., man glaubt, das Allgemeine, das der Menschegeist gefunden hat, sei der *Schöpfer*, Demiurg des Einzelnen. Die „abstrakten Bestimmungen führen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen...“ (K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 257). Durch die Verselbständigung des begrifflich Allgemeinen gelangt man zur Leugnung der materiellen Einheit der Welt und setzt an deren Stelle eine ideelle, geistige Einheit.

Die Besonderheit des menschlichen Erkenntnisprozesses birgt aber auch noch die andere Gefahr in sich, die objektiv-reale Existenz des Allgemeinen, Einheitlichen überhaupt zu leugnen, da es mit den Sinnen nicht direkt wahrnehmbar ist, und nur die Existenz der den Sinnen zugänglichen Einzeltatsachen anzuerkennen. Auch diese Auffassung führt zur Leugnung der *materiellen* Einheit der Dinge und Erscheinungen und setzt ebenfalls an ihre Stelle eine ideelle, bewußtseinsmäßige Einheit.

Diese Spielart des Idealismus ist wesentlich subjektivistisch bestimmt, d. h., das Subjekt und sein Denken stellt die Einheit des vermeintlich Uneinheitlichen her.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich für die menschliche Erkenntnis und das System der Wissenschaften:

So wie es in der objektiven Realität nichts Allgemeines *an sich* gibt, das unabhängig vom Besonderen und Einzelnen existierte, so gibt es auch keine reine Philosophie an sich, die *unabhängig* von den Einzelwissenschaften wäre und *über* ihnen als „Königin“ der Wissenschaften thronte. *Diese* Auffassung von der Rolle der Philosophie im System der Wissenschaften ist typisch für die Mehrzahl der bürgerlichen philosophischen Systeme, welche den Anspruch auf absolute und



ewige Wahrheit erheben. Die marxistische Philosophie lehnt eine solche Auffassung prinzipiell ab, ja, sie ist geradezu im Kampf gegen sie entstanden. Daher rennen Naturwissenschaftler, die dem dialektischen Materialismus Derartiges zu Unrecht vorwerfen, offene Türen ein.

Andererseits aber schließt das objektiv-reale Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem jene positivistische Auffassung aus, daß es *nur* Spezialwissenschaften gäbe und die Philosophie gegenstandslos sei.

Ein solcher Standpunkt bedeutet nichts anderes als eine faktische Anerkennung der idealistischen These von der Vernichtung der einheitlichen Materie und ist ein prinzipienloses Aufgeben des materialistischen Standpunktes bei der Erklärung und Deutung der Welt. Diese Auffassung setzt an die Stelle des einheitlichen *materiellen* Zusammenhangs, der alle Dinge und Erscheinungen zum Gesamtzusammenhang verknüpft, bewußt oder unbewußt entweder das pluralistische Weltbild einer auseinanderfallenden Welt oder das einheitliche Bewußtsein des Naturforschers, welches erst die an sich chaotischen Dinge und Erscheinungen der objektiven Realität ordnet, verknüpft und zusammenhält.

Die menschliche Vernunft, sagt Feuerbach in seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie“, „weiß nichts von einer wirklichen, absoluten Inkarnation der Gattung in einer bestimmten Individualität. — Eine Inkarnation der Gattung (Mensch) in ihrer ganzen Fülle in *einer* Individualität wäre ein absolutes Wunder, eine gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Prinzipien der Wirklichkeit — wäre in der Tat der *Untergang der Welt*“ (L. Feuerbach, Sämtl. Werke, Bd. II, S. 189).

Es gibt zahlreiche Versuche von Spezialwissenschaftlern, nur auf der Grundlage der Erkenntnisse ihrer Spezialwissenschaft ein Weltbild zu entwerfen. Ihr Vorhaben scheiterte immer an der unvermeidlichen Einseitigkeit und Begrenztheit der Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten nur *einer* Form der Bewegung der Materie und an der Unmöglichkeit, die Besonderheiten *einer* Form der Materie auf die ganze Materie auszudehnen. So hat es z. B. biologische, anthropologische, physikalische u. a. Weltbilder gegeben, aber sie alle waren und sind einseitig beschränkt und können daher nicht das Bedürfnis des Menschen nach einer einheitlichen *Weltanschauung* befriedigen. Überhaupt muß man unterscheiden zwischen den verschiedenen *Weltbildern*, welche einzelne Wissenschaften dem Menschen vermitteln, und einer einheitlichen *Weltanschauung*, die sich auf das Ganze der Welt bezieht. Das physikalische oder das biologische Weltbild eines Jahrhunderts hat zwar große Bedeutung für das Denken und geistige Leben einer Generation und übt unmittelbaren Einfluß auf das philosophische Denken der Epoche aus. Newtons Weltbild z. B. beeinflusste und prägte lange Zeit die materialistische Philosophie, ebenso wie heute das Weltbild, welches die moderne Physik entwirft, großen Einfluß auf die Philosophie nimmt, ihr Probleme stellt und ihr auch in mancher Hinsicht die Lösung philosophischer Probleme ermöglicht. Aber trotzdem ist das moderne physikalische Weltbild nicht identisch mit der wissenschaftlichen Weltanschauung von der *Gesamtheit* der Welt, d. h. mit der modernen materialistischen Philosophie, dem dialektischen Materialismus. Es ist zwar möglich, daß Vertreter des modernen physikalischen Weltbildes in der *Physik* faktisch einen materialistischen Standpunkt beziehen, aber in der Weltanschauung, in der Philosophie, völlig idealistische Positionen vertreten.

„Man kann auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die Wahrheit der Sinnlichkeit anerkennen, aber sie gleichwohl auf dem Gebiete der Philosophie und



Religion verleugnen, man kann sogar zugleich Materialist und Spiritualist, zugleich ein weltlicher Freigeist und geistlicher Obskuran, zugleich ein praktischer Atheist und doch in der Theorie ein vollgläubiger Theist sein. Bacon, Cartesius, Leibniz, Bayle, die neuere und neueste Zeit überhaupt ist ein glänzendes Beispiel dieses Zwiespalts“ (L. Feuerbach, Sämtl. Werke, Bd. I, S. XII).

Der Physiker ist, solange er forschend tätig ist, immer, spontan oder bewußt, Materialist, er anerkennt die objektiv-reale Existenz des Einzelnen, der einzelnen bestimmten Form der Materie, die den Gegenstand seiner Forschung bildet, aber in seiner Auffassung von der Materie überhaupt, in bezug auf die Anerkennung der objektiv-realen Existenz des Allgemeinen, welches *alle*<sup>1</sup> Dinge und Erscheinungen zum großen Ganzen verknüpft, ist er Idealist, Theologe.

Es ist eine der wichtigsten Aufgaben des philosophischen Denkens, den Einzelwissenschaftlern zu helfen, von der „naturwissenschaftlichen Realität der Sinnlichkeit zur absoluten Realität derselben“ (ebenda, S. XIII) zu kommen. Gerade im Verhältnis des naturwissenschaftlichen Weltbildes und der philosophischen Weltanschauung kommt die innere Abhängigkeit und notwendige Einheit naturwissenschaftlichen und philosophischen Denkens zum Ausdruck. Modernes materialistisches Denken ist nicht möglich ohne Kenntnis der verschiedenen Weltbilder, welche die einzelnen Wissenschaften von der Welt geben, gleichzeitig bewahren aber die Fragestellungen der Philosophie den Physiker, den Biologen, Astronomen usw. davor, sein Weltbild zu verabsolutieren, auf das Gesamte der Welt auszudehnen, und falsche Wege in der Forschung einzuschlagen. Gerade in der heutigen Zeit, wo sich die Wissenschaften ständig differenzieren und aufspalten, ist die Gefahr einseitigen Denkens sehr groß, besteht in der Wissenschaft die Gefahr, daß man über den Bäumen den Wald nicht mehr sieht, daß man das Verständnis für die Notwendigkeit verliert, gleichzeitig immer den Blick auf das Ganze der Welt richten zu müssen, um sich seiner Stellung in der Gesamtheit der Welt *wissenschaftlich* bewußt zu werden und dementsprechend zu handeln.

Das Bedürfnis der menschlichen Erkenntnis nach Einheit, welches schon in der ionischen Naturphilosophie klar zum Ausdruck kommt, ist nicht etwa irgendein willkürliches und zufälliges Bedürfnis, sondern widerspiegelt die Tatsache der objektiv-realen Existenz einer einheitlichen Materie sowie den gesetzmäßigen Zusammenhang unseres Denkens mit dieser.

Der dialektische Materialismus vertritt die Auffassung, daß es die allgemeine „Eigenschaft“ der Materie ist, objektiv-real, d. h. unabhängig und außerhalb vom Bewußtsein zu existieren. Wenn es nun wirklich keine allgemeinen Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten der Dinge und Erscheinungen gibt, welche die Philosophie erforscht, so wird der Begriff der Materie hinfällig, der der Grundbegriff des Materialismus ist. Für Anhänger der Theorie von der gegenstandslosen Philosophie ist es völlig sinnlos, zu fragen, was allen Erscheinungsformen der Materie gemeinsam ist und welche Gesetze (auf Grund der Gemeinsamkeit) in *allen* Erscheinungsformen der Materie wirken.

<sup>1</sup> Das Allgemeine eines bestimmten, streng abgegrenzten Kreises von Erscheinungen leugnet der Naturwissenschaftler in der Regel nicht, aber das Allgemeine, welches *allen* Dingen und Erscheinungen eigen ist. Hier liegt bereits ein Widerspruch vor, nämlich die Anerkennung des Allgemeinen im Besonderen und die Leugnung des Allgemeinen in der Gesamtheit der Welt.

Um das richtige, dialektische Verhältnis von Spezialwissenschaft und Philosophie zu verstehen, muß man das richtige objektiv-reale Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem begreifen, darf man nicht das Eine vom Anderen lösen, verselbständigen und das Eine dem Anderen als das „Primäre“ und „Höhere“ gegenüberstellen. *Denn es gibt in diesem Verhältnis in der objektiven Realität keine Priorität des Einen vor dem Anderen und demgemäß auch nicht in der Widerspiegelung.*

Während die alte materialistische Philosophie, z. B. die ionische Naturphilosophie, das Einheitliche, den Urgrund alles einzelnen Seins als das Primäre höher bewertete und das Einzelne als das Sekundäre geringschätzte, gibt es für den dialektischen Materialismus keinerlei Geringschätzung des Einzelnen, weil, im Hinblick auf das Ganze der Welt, die qualitative Mannigfaltigkeit ebenso ewig, unerschaffbar und unzerstörbar ist wie ihre materielle Einheit. Daher widerspricht eine Geringschätzung der Spezialwissenschaften und ihrer Weltbilder dem dialektischen Materialismus. Im Gegenteil, es ist ein Axiom des dialektischen Materialismus, daß eine einheitliche, *wissenschaftliche* Weltanschauung ohne Kenntnis und Verallgemeinerung des Einzelnen nicht entwickelt werden kann.

Philosophie und Spezialwissenschaft haben jeweils einen *eigenen* Gegenstand, mit eigenen Gesetzmäßigkeiten und Charakteristika. Dieser Gegenstand existiert aber in der objektiven Realität nicht rein „als solcher“ und isoliert, sondern nur in der Verflechtung und Wechselwirkung von Allgemeinem und Einzelnem.

Die Philosophie hebt in der Widerspiegelung, im Geistigen, im Begriff das Allgemeine alles Einzelnen heraus und untersucht die ihm eigenen Gesetze, die aller Materie eigen sind. Das tut sie aber nie oder *sollte* sie nie tun ohne Bezug, ohne sich dauernd zu stützen auf das Einzelne, in dem das Allgemeine ja nur zu erkennen ist, aus dem heraus sie es abstrahiert.

Die Philosophie *muß* vom Einzelnen ausgehen und zu ihm zurückkehren, weil es gar nichts Allgemeines an sich, losgelöst vom Einzelnen gibt. Geht sie nicht vom Einzelnen aus und kehrt sie nicht dauernd zum Einzelnen zurück, um an ihm ihre allgemeinen Thesen zu überprüfen und zu korrigieren, hört sie auf, materialistische Philosophie zu sein.

Philosophie und Spezialwissenschaften haben jeweils einen eigenen objektiven Gegenstand; so wie die Gegenstände in der objektiven Realität voneinander untrennbar sind und nicht isoliert nebeneinander bestehen, so sind auch Philosophie und Spezialwissenschaft in der Widerspiegelung der sich bewegenden Materie voneinander untrennbar und nicht isoliert. Philosophie und Spezialwissenschaften bilden in untrennbarer Einheit das Gesamtsystem der Wissenschaft, welches in sich mannigfaltig und widerspruchsvoll ist. Während die Einzelwissenschaften das spezifisch Allgemeine des die qualitative Mannigfaltigkeit bildenden Besonderen untersuchen, erforscht die Philosophie das Allgemeine alles Besonderen und Einzelnen.

Philosophie und Spezialwissenschaften bilden so die einheitliche Wissenschaft, welche die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit und in ihren besonderen und einzelnen Formen erforscht. Demgemäß sind sie auch nicht voneinander unabhängig, eines kommt ohne das andere nicht aus, eines wirkt auf das andere ein, hemmt oder fördert seine Entwicklung, ob sie wollen oder nicht.

Der Spezialwissenschaftler, der in der Illusion lebt, ohne Philosophie auszukommen, vertritt nichtsdestoweniger *auch* eine Philosophie, aber eine *schlechte*

Philosophie. „Die Naturforscher glauben sich von der Philosophie zu befreien, indem sie sie ignorieren oder über sie schimpfen. Da sie aber ohne Denken nicht vorankommen und zum Denken Denkbestimmungen nötig haben, diese Kategorien aber unbesehen aus dem von den Resten längst vergangener Philosophien beherrschten gemeinen Bewußtsein der sogenannten Gebildeten oder aus dem bißchen auf der Universität zwangsmäßig gehörter Philosophie (...), oder aus unkritischer und unsystematischer Lektüre philosophischer Schriften aller Art nehmen, so stehen sie nicht minder in der Knechtschaft der Philosophie, meist aber leider der schlechtesten, und die, die am meisten auf die Philosophie schimpfen, sind Sklaven gerade der schlechtesten vulgarisierten Reste der schlechtesten Philosophien“ (F. Engels, *Dialektik der Natur*, Berlin 1952, S. 222).

Da keine einzige Naturtatsache außerhalb des objektiven Zusammenhangs existiert, kommt kein Spezialwissenschaftler darum herum, zu *denken*, wie Engels sagt. Er kann materialistisch denken, dann ordnet er die Tatsachen entsprechend dem objektiv-realen Zusammenhang, er kann idealistisch denken, dann ist es sein Gehirn, das den Zusammenhang erst schafft.

Umgekehrt hält der Philosoph, welcher keine Einzelwissenschaft studiert, verfolgt und auswertet, d. h. verallgemeinert, an veralteten Allgemeinplätzen und Theorien fest, die längst nicht mehr den neuen Erkenntnissen von der Vielgestalt und Mannigfaltigkeit der objektiven Entwicklung der Materie entsprechen, mit einem Wort, er wird dogmatisch.

Soviel zur objektiven Grundlage des wechselseitigen Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaft in der *objektiven* Dialektik von Allgemeinem und Einzelem.



Davon ausgehend, ergibt sich jetzt die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Spezialwissenschaft im Prozeß der Erkenntnis und Nutzbarmachung der Gesetze der Materie selbst. Diese Fragestellung spitzt sich zu auf die Frage nach dem Nutzen oder Unnutzen der philosophischen *Methode* für die Einzelwissenschaft, darauf ob die Philosophie einen praktischen Nutzen für die Spezialwissenschaft hat oder nicht.

Der Nutzen der spezialwissenschaftlichen Forschungsergebnisse und Fragestellungen für die Entwicklung der Philosophie ist von den marxistischen Philosophen nie bezweifelt worden. Um so mehr aber der Nutzen der Philosophie für die Spezialwissenschaften von „unphilosophischen“ Wissenschaftlern.

Die Philosophie liefert in Gestalt der materialistischen Dialektik eine allgemeine Methode, welche die allgemeinen Gesetze der Bewegung der Materie widerspiegelt und die in dieser ihrer Allgemeinheit für alle Wissenschaften gilt, ob sie nun bewußt oder unbewußt angewandt wird.

Die objektiv notwendige Existenz dieser allgemeinen philosophischen Methode der Dialektik schließt aber keineswegs die Notwendigkeit der Existenz von spezifischen Verfahren und Mitteln aus, welche jede Wissenschaft gemäß ihrem spezifischen Forschungsbereich und Gegenstand entwickeln muß, um dessen spezifische Gesetze aufdecken zu können.



Die philosophische dialektische Methode will keineswegs die spezifischen Methoden der Wissenschaften *ersetzen*, sie soll und kann aber entscheidend dazu beitragen, die Spezialmethoden richtiger und besser anzuwenden und voll auszus schöpfen. Es ist ein unter Naturwissenschaftlern weitverbreiteter Irrtum, der dialektische Materialismus wolle ihren Spezialdisziplinen die philosophische Methode an Stelle ihrer spezifischen Methoden aufzwingen. Eine solche Auffassung widerspricht den Erkenntnissen des dialektischen Materialismus selbst.

Umgekehrt können natürlich auch die Methoden der Einzelwissenschaften nicht die philosophische Methode ersetzen. So wie die Philosophie einen eigenen Gegenstandsbereich hat, so hat sie auch eine eigene spezifische Methode. Wenn es objektiv-allgemeine Gesetzmäßigkeiten gibt, die allen Formen der Bewegung der Materie eigen sind, dann gibt es auch eine eigene Methode zur Erforschung dieser Gesetze.

Während die Philosophie das Allgemeine in *allen* Erscheinungsformen der sich bewegenden Materie erforscht, suchen die Spezialwissenschaften das Allgemeine einer bestimmten, besonderen Bewegungsform der Materie. Dieses Verhältnis beinhaltet aber notwendig, daß keine Einzelwissenschaft objektiv ohne eine allgemeine Methode auskommt, welche unabdingbares Instrument ihres Forschens ist. Objektiv ist die Dialektik allem Forschen eigen, so wie die allgemeinen Gesetze auch den besonderen Gesetzen der einzelnen Bewegungsformen der Materie eigen sind.

So ist es z. B. bekannt, daß es zwei grundlegende Arten der physikalischen Form der Materie gibt, den Stoff und die Strahlung, Elektronen und Photonen, welche sich qualitativ voneinander unterscheiden. Ein entscheidender Grundsatz der materialistischen Dialektik besagt, daß die Unterschiede und Grenzen zwischen qualitativ unterschiedlich bestimmten Dingen und Erscheinungen nicht absolut und ewig sind, sondern daß die qualitativ unterschiedenen Dinge und Erscheinungen ineinander verwandelbar sind, ineinander übergehen.

Ende der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts kam der Physiker Dirac auf Grund der „sich häufenden Tatsachen der Naturwissenschaft dazu“ (F. Engels, Antidühring, Moskau 1946, S. 15), diese allgemeine These der materialistischen Dialektik (unbewußt) in einem konkreten physikalischen Fall anzuwenden: er sagte voraus, daß sich stoffliche und strahlende Materie ineinander verwandeln können. Tatsächlich wurde einige Jahre später der experimentelle Nachweis der Verwandlung von Strahlung in Stoff und umgekehrt durch die Physik erbracht.

Das ist ein typisches Beispiel dafür, daß die Dialektik objektiv allem richtigen Forschen eigen ist. Gleichzeitig zeigt dieses Beispiel auch, auf welche Weise dialektisches philosophisches Denken die Richtung, die Tendenz der konkreten naturwissenschaftlichen Forschungen objektiv beeinflusst, diese hemmt oder fördert. Eine allgemeine Weltanschauung, welche eine wechselseitige Verwandlung qualitativ unterschiedener Dinge leugnet, muß heute das physikalische Denken hemmend beeinflussen. Erst qualvoll durch die sich häufenden Tatsachen der Naturwissenschaft wird dann der Physiker (der eine solche Weltanschauung vertritt) gezwungen, eine derartige Möglichkeit zu erwägen und experimentell zu untersuchen, d. h. die konkreten Methoden der Physik in dieser Richtung zu gebrauchen. Leichter gelangt jedoch der Physiker dahin, wenn er „dem dialektischen Charakter dieser Tatsachen das Bewußtsein der Gesetze

des dialektischen Denkens entgegenbringt“ (ebenda, S. 15). Mit anderen Worten, der Physiker, der die Gesetze der Dialektik bewußt auf seinen Gegenstand anwendet, wird schneller und leichter die auftretenden Probleme erkennen und lösen.

In diesem Sinne werden die einzelwissenschaftlichen Methoden von der philosophischen Methode *durchdrungen*, nicht im Sinne ihrer Ersetzung, sondern im Sinne einer *bewußten* dialektischen Anwendung und Ausnutzung ihrer Mittel und Verfahren.

Engels hat diese Frage folgendermaßen charakterisiert:

„Die Erkenntnis, daß diese Gegensätze und Unterschiede in der Natur zwar vorkommen, aber nur mit relativer Gültigkeit, daß dagegen jene ihre vorgestellte Starrheit und absolute Gültigkeit erst durch unsre Reflexion in die Natur hineingetragen ist — diese Erkenntnis macht den Kernpunkt der dialektischen Auffassung der Natur aus. Man kann zu ihr gelangen, indem man von den sich häufenden Tatsachen der Naturwissenschaft dazu gezwungen wird; man gelangt leichter dahin, wenn man dem dialektischen Charakter dieser Tatsachen das Bewußtsein der Gesetze des dialektischen Denkens entgegenbringt. Jedenfalls ist die Naturwissenschaft jetzt so weit, daß sie der dialektischen Zusammenfassung nicht mehr entrinnt. Sie wird sich diesen Prozeß aber erleichtern, wenn sie nicht vergißt, daß die Resultate, worin sich ihre Erfahrungen zusammenfassen, Begriffe sind; daß aber die Kunst, mit Begriffen zu operieren, nicht eingeboren und auch nicht mit dem gewöhnlichen Alltagsbewußtsein gegeben ist, sondern wirkliches Denken erfordert, welches Denken ebenfalls eine lange erfahrungsmäßige Geschichte hat, nicht mehr und nicht minder als die erfahrungsmäßige Naturforschung. Eben dadurch, daß sie sich die Resultate der dritthalbtausendjährigen Entwicklung der Philosophie aneignen lernt, wird sie einerseits jede aparte, außer und über ihr stehende Naturphilosophie los, andererseits aber auch ihre eigne, aus dem englischen Empirismus überkommene, bornierte Denkmethode“ (ebenda, S. 15).

Engels wendet sich hier einerseits gegen „jede aparte, außer und über“ den Einzelwissenschaften stehende Naturphilosophie, gegen eine Philosophie, welche das Allgemeine losgelöst und unabhängig vom Einzelnen darstellt und die das Allgemeine für das wertmäßig Höhere, das Primäre gegenüber dem Einzelnen hält.

Zum anderen wendet er sich aber auch gegen eine „Philosophie“, die nur die Existenz des Einzelnen anerkennt und das Einzelne zum alleinigen Forschungsgegenstand der Wissenschaften erklärt, da das Einzelne ohne einen inneren Zusammenhang mit anderem Einzelnen und mit dem Weltganzen existiert.

Engels polemisiert gegen zwei Fronten:

1. Gegen die Verabsolutierung des Allgemeinen in Gestalt der abstrakten, neben und über den Wissenschaften stehenden Philosophie, gegen die Loslösung der Philosophie von den Einzelwissenschaften, d. h. auch gegen die Verabsolutierung der Theorie, ihre Loslösung von der Praxis und die Unterschätzung der Praxis, *gegen den Dogmatismus*.
2. Gegen die Verabsolutierung des Einzelnen, gegen die Leugnung eines den Dingen selbst eignen Zusammenhangs in Gestalt des platten Empirismus,

d. h. gegen die Verabsolutierung der Praxis und die Unterschätzung und Verachtung der Theorie, des theoretischen Denkens, gegen den Praktizismus.

\*       \*  
         \*

Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der marxistischen Naturwissenschaftler und Philosophen, dieses auch noch bei uns z. T. bestehende Mißverhältnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft zu überwinden und ein *festes* Bündnis zwischen ihnen zu schließen. Dieses Bündnis ist kein äußerliches, aus Zweckmäßigkeit geborenes Bündnis, sondern es hat eine *objektiv-reale* Grundlage in der Existenz der einheitlichen Materie in der qualitativen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen.

Die moderne materialistische Philosophie kann sich nur gestützt auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft weiterentwickeln, und die Naturwissenschaft hat andererseits in der materialistischen Philosophie eine zuverlässige Stütze und einen Helfer bei der richtigen Verallgemeinerung ihrer Ergebnisse und beim Auffinden neuer Wege und Möglichkeiten der Forschung.

Naturwissenschaftler und Philosophen müssen die Worte Ludwig Feuerbachs beherzigen:

*„Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden“* (L. Feuerbach, Sämtl. Werke, Bd. II, S. 267).



# Über den pragmatistischen Freiheitsbegriff bei W. James, R. B. Perry, J. Dewey und S. Hook

Von KLAUS SCHRICKEL (Berlin)

## I.

Die Absicht, die Freiheitskonzeption des amerikanischen Pragmatismus zu erörtern, mag manchem befremdlich erscheinen. Der sog. „theoretische Sinn“<sup>1</sup> der Deutschen, welcher die ruhmreichen philosophischen Traditionen unseres Volkes von Meister Eckhart bis Marx zur Grundlage hat, will nichts zu schaffen haben mit einer Lehrmeinung, deren geringer geistiger Tiefgang in Fachkreisen nachgerade sprichwörtlich geworden ist und die sich überdies in Deutschland zu keiner Zeit eine größere Anhängerschaft zu erwerben vermochte. Es dessenungeachtet für wichtig und höchst aktuell zu halten, über den Pragmatismus zu sprechen, möchte ich folgendermaßen begründen:

1. Der Pragmatismus ist innerhalb der bürgerlichen Philosophie der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart durchaus keine Randerscheinung. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis marxistischer und bürgerlicher Autoren sowie der Pragmatisten selbst ist er seinem eigentlichen Wesen nach eine Spielart der breiten Strömung der „Lebensphilosophie“<sup>2</sup>, jener, in ihrem Irrationalismus

<sup>1</sup> Siehe Marx, Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Band II. Moskau 1950. S. 374 f.

<sup>2</sup> Während Georg Lukacs, der den amerikanischen Pragmatismus in seinem Buch „Die Zerstörung der Vernunft“ (Berlin 1954) kurz behandelt (S. 16–22 und 614 f.), lediglich bei James „einen entschiedenen lebensphilosophischen Akzent“ (S. 20) notiert, ist Hans Meyer — berechtigterweise, wie mir scheint — weiter gegangen und hat den Pragmatismus fest in den Gesamtbereich der „Lebensphilosophie“ (Abendländische Weltanschauung. V. Band. Paderborn und Würzburg 1949. S. 243–418) eingeordnet (S. 274–287). Schon Wilhelm Jerusalem nannte das „Leben“ den „Zentralbegriff“ des Pragmatismus (Ludwig Marcuse: Amerikanischer und deutscher Pragmatismus. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Band IX Heft 2 [1955] S. 262), und erst unlängst sprach Wilhelm Flöttmann, einer der deutschen Übersetzer von James, im Hinblick auf dessen Anschauungen von einer „Philosophie des Lebens“ (William James: Essays über Glaube und Ethik. Gütersloh 1948. S. 312). Sogar die einschlägige deutsche Terminologie wird unübersetzt beibehalten; so findet man bei Flournoy bezüglich James den Ausdruck „Erlebnis“ (Th. Flournoy: Die Philosophie von William James. Tübingen 1930. S. 52) und bei Hook bezüglich Dewey den Ausdruck „Lebensphilosophie“ (Sidney Hook: The Quest for „Being“. In: The Journal of Philosophie. Vol. L No. 24: November 19, 1953 S. 731). Besonders wichtig war der Einfluß, den Bergson, der Hauptvertreter der französischen „Lebensphilosophie“, auf James ausgeübt hat. James schreibt selbst über Bergson: „Die Lektüre seiner Werke hat mich kühn gemacht ... Nach meiner Meinung hat er den Intellektualismus endgültig und ohne Hoffnung auf Wiederherstellung vernichtet.“ (William James: Das plura-

massivsten philosophischen Ausdrucksform der imperialistischen Ideologie.<sup>3</sup> Nicht nur seine weltanschaulichen Grundlagen, sondern auch seine verheerenden politischen Implikationen sind dieselben wie die anderer Richtungen der „Lebensphilosophie“. <sup>4</sup> Es ist daran zu erinnern, daß die Bedeutung von Friedrich Nietzsche für die theoretische Rechtfertigung der terroristischen Praktiken des Hitlerfaschismus nicht geringer war als die von William James, des ersten und einflußreichsten Propagandisten des amerikanischen Pragmatismus, für die Apologie der Diktatur Mussolinis.<sup>5</sup>

2. Der Pragmatismus nimmt in der bürgerlichen Gegenwartphilosophie insofern eine Art von Schlüsselstellung ein, als er, über seine Zugehörigkeit zur „Lebensphilosophie“ hinaus, nicht nur bezüglich seiner Entstehung dem Neukantianismus wesentliche Anregungen verdankt<sup>6</sup>, sondern auch in allerengster

listische Universum. Leipzig 1914. S. 136 f.) Bezeichnenderweise hielt James die „Chance“, eine der entscheidenden Kategorien seines Indeterminismus und Tychismus, für gleichbedeutend mit Bergsons „devenir réel“ und „évolution créatrice“ (Flournoy: a. a. O. S. 61). Umgekehrt hat Bergson James seine Wertschätzung nicht versagt (Über den Pragmatismus von William James. Wahrheit und Wirklichkeit. In: Henri Bergson: Denken und schöpferisches Werden. Meisenheim 1948. S. 234–245). Auch Dewey nennt seine eigenen Anschauungen selbst „Lebensphilosophie“ (John Dewey: Deutsche Philosophie und Deutsche Politik. Meisenheim 1954. S. 93–95).

<sup>3</sup> Siehe Lukacs: a. a. O. S. 318–329 („Wesen und Funktion der Lebensphilosophie“).

<sup>4</sup> Siehe „Der Einfluß der Lebensphilosophie auf die politischen Bewegungen der Neuzeit“ bei Hans Meyer (a. a. O. S. 411–418, abgesehen von den falschen Behauptungen über den Marxismus auf S. 415). Besonders nachdrücklich hat der amerikanische marxistische Philosoph Harry K. Wells in seinem ausgezeichneten Buch „Pragmatism — Philosophy of Imperialism“ (London 1954), der m. E. bisher besten Gesamtdarstellung des amerikanischen Pragmatismus, auf den Zusammenhang zwischen Pragmatismus und Faschismus hingewiesen. Nach Wells zeigen sich präfaschistische, rassistische Tendenzen schon bei Peirce (S. 30–33) und bei Holmes (S. 58 f.). In einem ähnlichen Sinne ist für Russell der Pragmatismus (in der Form der Philosophie Deweys) „ein weiterer Schritt ... auf dem Wege zu einer bestimmten Form von Wahnsinn — zum Machtrausch... Nach meiner Überzeugung liegt in diesem Rausch die größte Gefahr unserer Zeit, und jede Philosophie, die ... dazu beiträgt, verstärkt die drohende Gefahr einer ungeheuren sozialen Katastrophe.“ (Bertrand Russell: Philosophie des Abendlandes. 2. Aufl. Darmstadt 1951. S. 684.)

<sup>5</sup> Über den Einfluß, welchen James, zusammen mit Nietzsche und Sorel, auf Mussolini ausübte, schreibt Perry: „In April 1926, Mussolini gave an interview to the press in which he named James, along with Nietzsche and Sorel, among his philosophical masters. Being asked which influence was the greatest, he replied: 'That of Sorel. Nietzsche enchanted me when I was twenty, and reinforced the anti-democratic elements in my nature. The pragmatism of William James was of great use to me in my political career. James taught me that an action should be judged rather by its results than by its doctrinary basis. I learned of James that faith in action, that ardent will to live and fight, to which Fascism owes a great part of its success ... For me the essential was to fact.' ...“ (Ralph Barton Perry: The Thought and Character of William James ... Vol. II. Boston 1936. S. 575.)

<sup>6</sup> Marck spricht von einer „engen Beziehung des Pragmatismus zum kritischen Idealismus in seiner neu-kantischen Prägung“ (Siegfried Marck: Der amerikanische Pragmatismus in seinen Beziehungen zum kritischen Idealismus und zur Existenzphilosophie. Wilhelmshaven o. J. S. 6). Vor allem handelt es sich um den Einfluß Renouviere auf James (siehe Joachim G. Leithäuser: William James und der Barwert der Philosophie. In: Der Monat. 1949 Nr. 11 S. 28). Flournoy schreibt direkt: „Man kann James' eigene Philosophie als einen Schößling der



Verwandtschaft zu einer anderen sehr starken Strömung des zeitgenössischen subjektiven Idealismus steht, nämlich zum Machismus<sup>7</sup> samt dessen Folgeerscheinungen des physikalischen Idealismus, des logischen Positivismus und der philosophischen Semantik.<sup>8</sup> Indessen erschöpft sich seine vermittelnde Rolle hierin noch keineswegs. Der Pragmatismus ist tatsächlich, wie einer seiner italienischen Anhänger meinte, ein „Hotelkorridor“, der zu einer Vielzahl von Zimmern führt, d. h. der allgemeine theoretische Verbindungsweg zwischen einer Mannigfaltigkeit philosophischer Anschauungen.<sup>9</sup> In diesem Sinne waren James und Dewey stets bemüht, die Tuchföhlung auch zur religiösen Weltanschauung unter keinen Umständen zu verlieren.<sup>10</sup> Ihre Schüler tun es ihnen in anderer Wendung nach. So z. B. widmete unlängst Joachim H. Seyppel dem Nachweis

Renouviere ansehen“ (Flournoy: a. a. O. S. 21). Er fügt erläuternd hinzu: „Die Hauptwirkung, die das Studium Renouviere auf James ausübte, bestand darin, daß er endgültig und ohne Einschränkung den Monismus aufgab, der fortan ein Ziel seiner heftigsten Angriffe (freilich allein die materialistischen Formen des Monismus — K. Sch.) bleiben sollte.“ (Flournoy: a. a. O. S. 22.)

<sup>7</sup> Über diesen Zusammenhang schreibt Lenin: „Der Pragmatismus ... beruft sich ... auf die positivistische Strömung und stützt sich speziell auf Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem ... Der Unterschied zwischen Machismus und Pragmatismus ist vom Standpunkt des Materialismus aus ebenso nichtig und zehnrangig wie der Unterschied zwischen Empirio-kritizismus und Empiriomonismus.“ (Materialismus und Empirio-kritizismus. Berlin 1949. S. 333 Fußn.) James selbst gibt seine Verwandtschaft mit den Empirio-kritizisten unumwunden zu (z. B. in: Pragmatismus. Leipzig 1908. S. 29 und 36.)

<sup>8</sup> Über die Beziehungen zwischen Pragmatismus und Semantik siehe z. B. Ludwig Marcuse: a. a. O. S. 260; vgl. auch Klaus Schrickel in: Protokoll der philosophischen Konferenz über Fragen der Logik am 17. und 18. November 1951 in Jena. 1. Beiheft zur Deutschen Zeitschrift für Philosophie. Berlin 1953. S. 110 und 115.

<sup>9</sup> „Der Pragmatismus liegt, wie der junge italienische Pragmatist Papini treffend gesagt hat, in der Mitte unserer Theorien wie ein Korridor in einem Hotel. Unzählige Zimmer gehen auf diesen Korridor ... Alle müssen ihn passieren, wenn sie einen praktikablen Weg in ihre Zimmer oder aus denselben brauchen.“ (James: Pragmatismus. S. 34.) Gerade diese „Hotelkorridor“-Funktion aber ist es, die James anstrebt: „Ich hoffe“, so versichert er seinen Lesern, „Sie dahin zu bringen, daß Sie in dieser Philosophie den Mittelweg für Ihr Denken finden, den Sie eben suchen.“ (James: a. a. O. S. 25.) Diese bewußte Mittelstellung ist zugleich einer der Hauptgründe für den schwankenden Charakter und die Unbestimmtheit des Pragmatismus. Hierüber bemerkt Hoernlé (in: Mind. N. S. XIV S. 441) m. E. treffend: „It is just the tentative and provisional nature of many expositions of Pragmatism which makes it hard to grasp its meaning unequivocally. It seems to change, Proteus-like, under our hands, just when we think we have held it fast and pinned it down.“ (Zit. nach Winifred Hyde: Zur Erkenntnistheorie des Pragmatismus. Jenaer Philos. Diss. v. 25. 2. 1911 S. 5.)

<sup>10</sup> Dies gilt vor allem für James (siehe Flournoy: a. a. O. S. 75—94). Nach Marcuse war es die „frohe Botschaft des gläubigen James“, „daß die Zersetzung des Wahrheitsbegriffs und der Vorstellung absoluter Werte nicht das Ende der Religion bedeute.“ (Marcuse: a. a. O. S. 258; siehe auch Perry in: James: Essays ... S. 8 und Joachim G. Leithäuser: a. a. O. S. 26 f.) James selbst schreibt: „Lassen Sie den Empirismus sich einmal mit der Religion verbinden, wie er bisher auf Grund eines seltsamen Mißverständnisses mit Irreligiosität verbunden war, und ich glaube, ein neues Zeitalter sowohl der Religion wie der Philosophie wird anheben. Unzweifelhaft sind es zum Teil religiöse Bedürfnisse, die ein neues allgemeines Interesse an der Philosophie geweckt haben; wir finden dieses Interesse als überraschendes Schauspiel heute in allen Ländern ... Ich glaube durchaus, daß ein solcher Empirismus viel natürlicher sich zum Verbündeten der Religion eignet, als es jemals die Dialektik (! — K. Sch.) war oder sein kann.“ (James: Das pluralistische Universum. S. 203; siehe auch James: Pragmatismus. S. 44, 192 f. und 194;



der Gemeinsamkeiten von James, Jaspers und Heidegger eine Arbeit<sup>11</sup>, wobei er zu der bezeichnenden Schlußfolgerung gelangte, daß sowohl James als auch die Existentialisten „Kierkegaards und Nietzsches Appell an den individuellen Glauben resp. Willen“ erneuert (reissued) hätten.<sup>12</sup> Siegfried Marck geht noch weiter und nennt den Pragmatismus direkt den „Typ eines amerikanischen Existentialismus“. <sup>13</sup> Doch damit nicht genug, bekundet Sidney Hook, der derzeitige Scholarch der amerikanischen Pragmatisten, neuerdings sogar Interesse an den „ontologischen“ Problemstellungen von Paul Tilich, Heidegger und Nicolai Hartmann. <sup>14</sup>

3. Die unverkennbare, nachhaltige Einwirkung, welche der Pragmatismus auf das politische Leben in den Vereinigten Staaten ausübt<sup>15</sup>, zeigt mit aller Deutlichkeit, daß es sich bei ihm um *die* offizielle Philosophie des USA-Imperialismus handelt, welche namentlich dessen Fasisierungstendenzen ideologisch den Boden bereiten hilft. Die Vielheit seiner — allesamt reaktionären — theoretischen Aspekte macht den Pragmatismus in bevorzugter Weise geeignet, eine apologetische Funktion gegenüber den Weltherrschaftsplänen amerikanischer Monopolistenkreise zu erfüllen; denn auf welche Länder auch immer sich diese Pläne erstrecken mögen, die kosmopolitischen Pragmatisten<sup>16</sup> stehen bereit, um die in den jeweiligen Länder vorgefundenen reaktionären Philosophien schleunigst zu integrieren und so der Interessengemeinschaft der dortigen und der amerikanischen Ausbeuter die zu demagogischen Zwecken erforderliche philosophische „Weihe“ zu geben. Hinsichtlich des eklektischen und völlig prinzipienlosen Assimilationsbestrebens existiert heute keine Philosophie in der Welt, welcher im Bereich der imperialistischen Ideologie eine ähnliche zentrale Stellung zukommt wie dem Pragmatismus. <sup>17</sup>

vgl. Jerusalem in: Marcuse: a. a. O. S. 261 und Goldstein in: James: Das pluralistische Universum. S. IX.)

<sup>11</sup> Joachim H. Seyppel: A Comparative Study of Truth in Existentialism and Pragmatism. In: The Journal of Philosophy. Vol. L No. 8: April 9, 1953 S. 229—241.

<sup>12</sup> Seyppel: a. a. O. S. 241.

<sup>13</sup> Marck: a. a. O. S. 10; siehe auch Leithäuser: a. a. O. S. 27.

<sup>14</sup> Hook: a. a. O. S. 703—731.

<sup>15</sup> Siehe z. B. Wells: a. a. O. S. 13, 59—62 und 205—208.

<sup>16</sup> Über die Bedeutung des Pragmatismus als eines Versuchs zur weltanschaulichen Fundierung des Kosmopolitismus siehe Klaus Schrickel: Der Kosmopolitismus — die Ideologie der amerikanischen imperialistischen Aggression. In: Neue Welt. 1950/13 S. 79—93 (S. 82—86: „Der Kosmopolitismus und die reaktionäre bürgerliche Philosophie“).

<sup>17</sup> Vgl. Lukacs: a. a. O. S. 614 f. Marck hat das reaktionäre politische Ziel der universalistischen Bestrebungen, die der Pragmatismus auf ideologischem Gebiet verfolgt, unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Während er einerseits Dewey als den „Überwinder“ bester Traditionen der Menschheitskultur, unter denen er „die griechisch-klassische, die englisch-empiristische, die deutsch-idealistische und die französisch-cartesiansche“ nennt, hinzustellen trachtet (Marck: a. a. O. S. 3), gibt er andererseits, wenn auch demagogisch verbrämt, zu verstehen, daß seine eigene pragmatistische Propaganda der Rechtfertigung des politischen Transatlantismus dient; sie soll nämlich „einen Beitrag darstellen für die Schaffung dessen, was heute notwendig ist: die Schaffung von Eur-Amerika. Denn Europa gehört zum Westen, freilich zu einem solchen, der seiner großen idealistischen Tradition treu bleibt. Sie kann in einer kapitalistischen Demokratie sichtbar bleiben, aber wird diese zu neuen Formen führen.“ (Marck: a. a. O. S. 13.)

4. Obgleich der Pragmatismus in Deutschland zu keiner Zeit im Sinne der Bildung einer Schule Fuß fassen konnte<sup>18</sup>, ist doch sein Auftreten an der Entwicklung der deutschen bürgerlichen Philosophie durchaus nicht spurlos vorübergegangen. Die ersten Anzeichen hiervon lassen sich bereits in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts nachweisen.<sup>19</sup> In der Zeit bis zum ersten Weltkrieg formieren sich diverse Parallelerscheinungen in den Anschauungen von Nietzsche, Simmel, Ostwald, Jerusalem und Vaihinger, wobei Ostwald und Jerusalem auch in persönliche Beziehungen zu James traten.<sup>20</sup> Im Ergebnis aber erwiesen sich die autochthon deutschen Traditionen der bürgerlichen Philosophie als zu mächtig, um dem importierten Pragmatismus in größerem Umfange Boden gewinnen zu lassen. Dies zeigt sich u. a. darin, daß mancher deutsche Philosoph, der anfänglich dem amerikanischen Pragmatismus eine recht wohlwollende Aufnahme bereitet hatte, in der Folgezeit seine irrtümliche Auffassung von dessen angeblicher Neuheit oder Fruchtbarkeit einsah und später nicht wieder auf dieses Thema zurückgekommen ist.<sup>21</sup> Nichtsdestoweniger sind jedoch seit dem Ende des zweiten Weltkrieges abermals Kräfte am Werk, die noch einmal, und zwar keineswegs in erster Linie mittels wissenschaftlich philosophischer Argumentation, versuchen, dem Pragmatismus in Deutschland Bahn zu brechen. Diejenigen Kreise des amerikanischen Imperialismus und Militarismus nämlich, welche den westlichen Teil unserer Heimat in einem so bedrohlichen Umfange unter ihre ökonomische, politische und militärische Botmäßigkeit gebracht haben, erblicken in der ideologischen Beeinflussung der westdeutschen Bevölkerung durch die „Ideen“ der sog. „amerikanischen Lebensweise“, zu denen auch und vor allem der Pragmatismus gehört, die notwendige Ergänzung ihrer übrigen Machenschaften — eine ideologische Ergänzung, welche bestrebt ist, den Pragmatismus zur Zersetzung des nationalen Selbstbewußtseins der Deutschen, zur Aktivierung und Integration in Deutschland schon vorhandener reaktionärer Philosophien sowie insgesamt zur Paralisierung jedes weltanschaulichen Widerstandes gegen das Doppeljoch westdeutscher und amerikanischer Unterdrücker ins Feld zu führen.<sup>22</sup> Das Erscheinungsbild pragmatistischer Reklame in Westdeutschland,

<sup>18</sup> Siehe z. B. Marcuse: a. a. O. S. 262 f. und Günther Jacoby: *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands. Eine Würdigung.* Leipzig 1909. S. 6.

<sup>19</sup> George Santayana: *Im alten Deutschland. Erinnerungen eines Philosophen.* In: *Der Monat*, 1949 Nr. 12 S. 75.

<sup>20</sup> Marcuse: a. a. O. S. 257—268.

<sup>21</sup> Zu denken ist hier beispielsweise an die bereits weiter oben erwähnte Schrift von Günther Jacoby, der seinerzeit der fideistischen Tendenzen wegen im Pragmatismus einen „Bundesgenossen und Führer“ (Jacoby: a. a. O. S. 44) sah, sowie an die spätere und freilich sehr viel reserviertere Würdigung von James aus der Feder von Arthur Baumgarten (in: Flournoy: a. a. O. S. V—XVI).

<sup>22</sup> Welche schändlichen Handlangerdienste dabei gewisse westdeutsche Kreise leisten, mag ein Beispiel illustrieren. Otto Georg von Simson schreibt in „Hochland“ 42. Jg. (1949/50) 3. Heft S. 209—220 über „Freiheit und das Streben nach Glück. Geistige Grundmotive in den USA“. Um zu zeigen, daß „die politisch-sittliche Idee, welche wie keine zweite der Verfassung und dem nationalen Leben Amerikas das Gepräge“ gebe, „die Idee der Freiheit“ sei (S. 211), beruft er sich ausgerechnet auf das sattsam bekannte Verhalten der US-Besatzer in Westdeutschland: „In Sitte und Konvention des täglichen Lebens zeigt sich das amerikanische Freiheitsbedürfnis besonders anschaulich. Europäer kennen das zwanglos-natürliche, nach unsern Kasernenbegriffen ‚unmilitärische‘ Auftreten des amerikanischen Soldaten. Diese Unbekümmertheit ist gelegentlich in Disziplinlosigkeit und Schlimmeres

dem wir uns heute gegenübersehen, ist dadurch gekennzeichnet, daß gar nicht in der Hauptsache die philosophische Fachliteratur<sup>23</sup>, sondern daß vielmehr Hunderte von Tageszeitungen, illustrierten Wochenschriften, Magazinen und offensichtlichen Schunderzeugnissen sowie Dutzende von Rundfunk- und Fernsehstationen tagein tagaus den Ungeist des „radikalen Empirismus“<sup>24</sup>, des „Pluralismus“<sup>25</sup>, des „Tychismus“<sup>26</sup>, des „Meliorismus“<sup>27</sup>, des „Willens zum Glauben“<sup>28</sup>, des „moralischen Äquivalentes des Krieges“<sup>29</sup> sowie der — vorwiegend pragmatisch begründeten — sog. Betriebssoziologie und -psychologie verbreiten. Zugleich wird die eigentlich philosophische Propagierung des Pragmatismus auch nicht vernachlässigt.<sup>30</sup> Ihr Hauptinstrument sind die von der amerikanischen Besatzungsmacht direkt herausgegebenen und vornehmlich für die westdeutsche Intelligenz bestimmten Periodica, voran „Der Monat“, in denen seit Jahr und Tag Pragmatisten wie Dewey, Hook, Commager, Perry, Schlesinger jr. und Burnham zu den am meisten bevorzugten Autoren gehören. Ganz gewiß war es auch kein Zufall, daß im Jahre 1954 der Emigrant Ludwig Marcuse aus Los Angeles zum Deutschen Philosophenkongreß nach Stuttgart kam, um hier für den amerikanischen Pragmatismus tüchtig die Werbetrommel zu rühren, und zwar unter sehr nachdrücklichem Hinweis auf die Gemeinsamkeiten jener Lehre mit ähnlichen deutschen Versionen des subjektiven Idealismus.<sup>31</sup> Ob-

ausgeartet. Aber soweit sich aus Briefen beurteilen läßt, gibt es wohl nicht viele Deutsche in der amerikanischen Besatzungszone, die nicht auch die Offenheit, Wärme und Menschlichkeit des ‚G. I.‘ aus eigener Erfahrung kennengelernt haben“ (S. 223). Aber damit nicht genug, entblödet sich von Simson nicht, auch noch die grauenhafte Verrohung der zwischenmenschlichen Beziehungen unter den Bedingungen des Monopolkapitalismus als Ausdruck der „Freiheit“ zu preisen: „Die schrankenlose Willkür, die jedem Einzelnen im Wirtschaftsleben Amerikas eingeräumt wird, macht ... die steinernen Dschungel der Städte zum Bild des Kampfes aller gegen alle. Aber gerade diese Unbekümmertheit schafft die eigentümlich wilde Schönheit dieser Städte — eine Schönheit, die späteren Zeitaltern das gleiche Staunen einflößen wird wie uns die Denkmäler des kaiserzeitlichen Rom“ (S. 225). Der sozialdarwinistische Akzent dieser Äußerungen in Verbindung mit der Anspielung auf die Niedergangsepoche der antiken Sklavhaltergesellschaft spricht für sich selbst.

<sup>23</sup> Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß der platte Eklektizismus der Pragmatisten weit geringeren Eindruck auf Fachphilosophen macht als auf sog. „intelligente Laien“, wie sogar Sidney Hook ausdrücklich feststellt (John Dewey. Ein Porträt des Altmeisters des amerikanischen Geisteslebens. In: Der Monat. 1949 Nr. 6 S. 42—44).

<sup>24</sup> Siehe James: Das pluralistische Universum S. VIII und Flournoy: a. a. O. S. 37—55.

<sup>25</sup> Siehe Flournoy: a. a. O. S. 55—60.

<sup>26</sup> Siehe Flournoy: a. a. O. S. 24 und 60—66 sowie Gustav E. Müller: Amerikanische Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart 1950. S. 322 f.

<sup>27</sup> Siehe Flournoy: a. a. O. S. 66—74.

<sup>28</sup> Siehe Flournoy: a. a. O. S. 94—108 und Wells: a. a. O. S. 127 ff. Russell kommentiert treffend: „Besonders dieser Wille zum Glauben scheint mir dazu bestimmt, eine scheinbar einleuchtende, aber gesuchte Verteidigung gewisser religiöser Dogmen zu ermöglichen — eine Verteidigung überdies, die niemand, der aufrichtig glaubt, gelten lassen kann“ (Russell: a. a. O. S. 672).

<sup>29</sup> Siehe Flournoy: a. a. O. S. 70—72.

<sup>30</sup> Die erste Veröffentlichung in diesem Sinne nach dem zweiten Weltkrieg war m. W. die bereits weiter oben erwähnte Übersetzung der „Essays“ von James im Jahre 1948.

<sup>31</sup> Es handelt sich um die schon weiter oben erwähnte Arbeit „Amerikanischer und deutscher Pragmatismus“.



gleich — oder vielleicht gerade: weil — die Wirkung auf das deutsche Fachpublikum gering war, sah sich die amerikanische Leitung des „Monat“ veranlaßt, den Vortrag Marcuses im Januar 1956 der breiteren westdeutschen Öffentlichkeit doch einmal unter einem zugkräftigeren Titel darzubieten.<sup>32</sup>

Alle diese Erwägungen führen mich zu dem Schluß, daß eine kritische Beschäftigung mit dem Pragmatismus nicht nur wegen dessen allgemeiner, zentraler Rolle im Rahmen der zeitgenössischen imperialistischen Philosophie, sondern auch wegen dessen besonderer Funktion bei der ideologischen Infiltrierung Westdeutschlands seitens des amerikanischen Monopolismus notwendig ist. Auf Grund seines Eklektizismus und seiner Unkompliziertheit scheint mir keine Richtung so geeignet zu sein wie der Pragmatismus, um zu zeigen, wie unwissenschaftlich und irreführend jede Freiheitskonzeption notwendigerweise ist, die heute von den Vertretern der hauptsächlichen Spielarten des subjektiven Idealismus vortragen wird.

Unter diesem Gesichtspunkt stelle ich mir die spezielle Aufgabe<sup>33</sup> nachzuweisen, daß die Freiheitsauffassung, welche einige Hauptvertreter des amerikanischen Pragmatismus, nämlich William James, Ralph Barton Perry, John Dewey und Sidney Hook, verfechten, in allen Einzelheiten vollauf das bestätigt, was allgemein über alle zeitgenössischen bürgerlichen Freiheitskonzeptionen von Bedeutung zu sagen ist:

„Sämtliche gegenwärtig maßgebenden bürgerlichen Freiheitskonzeptionen sind von vornherein dadurch als unwissenschaftlich charakterisiert, daß sie, im Gegensatz zum wissenschaftlich, d. h. dialektisch-materialistisch fundierten Freiheitsbegriff des Marxismus-Leninismus, methodisch auf der Metaphysik und theoretisch auf dem Idealismus basieren; denn nur von ihren — den gesellschaftlich apologetischen Zielen voll entsprechenden — metaphysischen und idealistischen Positionen aus kann die bürgerliche Philosophie ihre Freiheitsdemagogie entfalten. Mittel und Zweck stehen gleichermaßen im Widerspruch zur Wirklichkeit. Jede so gewonnene Freiheitskonzeption muß letztlich immer irrationalistisch sein.

Die ausdrückliche oder stillschweigende Voraussetzung aller landläufigen bürgerlichen Freiheitsauffassungen (sowie den Kern der im Zusammenhang ihrer Entwicklung gegen den Marxismus gerichteten Angriffe) bildet die Leugnung der durchgängigen objektiven Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen sowohl der Natur als auch der Gesellschaft und des menschlichen Bewußtseins. Die dieser Machenschaft entgegengesetzte Theorie des dialektischen und historischen Materialismus wird in einen Determinismus metaphysischer, d. h. mechanischer und fatalistischer Art umgefälscht und dann in dieser verfälschten Form ‚widerlegt‘.

Mit der Leugnung der objektiven Gesetzmäßigkeit aller gesellschaftlichen Erscheinungen fällt die ausschließliche Grundlage der wissenschaftlichen Erfassung gesellschaftlicher Phänomene; im besonderen wird der wissenschaftlich allein mögliche objektive Bezug zur Bestimmung nicht nur der Kategorie Freiheit, sondern auch solcher Kategorien wie Wille, Zweck und Wert eliminiert. Die unab-

<sup>32</sup> Ludwig Marcuse: Eine Theorie der Praxis. Amerikanischer und deutscher Pragmatismus. In: Der Monat. 1956 Heft 88 S. 33—45.

<sup>33</sup> Bezüglich des allgemeinen Gegensatzes zwischen Pragmatismus und dialektischem Materialismus verweise ich auf Wells: a. a. O. S. 9 f. und 208—210.

weisbare Folge ist, daß mannigfaltigen Interpretationen des Freiheitsbegriffes von nahezu unbeschränkter Willkürlichkeit Tor und Tür geöffnet werden. Namentlich durch psychologisierende (mit Hilfe inadäquater Anwendung der Begriffe Wille, Wahl, Entscheidung usw.) und moralisierende (mit Hilfe wissenschaftlich unkontrollierbarer Wertsetzungen) Subjektivismen wird der echte Inhalt des Freiheitsbegriffes bis zur völligen Unkenntlichkeit deformiert und pervertiert.

Das alles bringt die Tatsache zum Ausdruck, daß sich die Bestrebungen der Bourgeoisie als Klasse schon längst nicht mehr mit den objektiven Entwicklungstendenzen der Gesellschaft in Übereinstimmung befinden, sondern zu einem Hindernis der weiteren gesellschaftlichen Vorwärtsbewegung geworden sind — daher die Leugnung der objektiven gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, daher der Subjektivismus. Dessenungeachtet bleibt es gerade in der für die kapitalistische Bourgeoisie aussichtslosen Situation weiterhin die Hauptaufgabe der bürgerlichen Philosophie, die Sonderinteressen der herrschenden Klasse der gesamten Gesellschaft fälschlich als allgemein erstrebenswerte Ideale erscheinen zu lassen. Sie kann diese Aufgabe, d. h. die Volksmassen durch Täuschung ideologisch im Zaume zu halten, aber nur erfüllen, indem sie ihren Subjektivismen wenigstens den Schein der Objektivität verleiht. Je haltloser und subjektivistischer die faktische Grundlage der proklamierten Ideale, desto nachdrücklicher die Betonung ihrer angeblichen Objektivität. Das Abhängigkeitsverhältnis des objektiven vom subjektiven Idealismus, das erkenntnistheoretisch im Prinzip stets gegeben ist und in der Ideologie untergehender Klassen stets deutlicher durchschaubar ist als sonst, läßt sich im Falle der Ideologie der imperialistischen Bourgeoisie als der letzten Ausbeuterklasse der Geschichte selbst mit den heuchlerischsten Mitteln nur mehr notdürftig verschleiern.

Die auf diese Weise zustande gekommene Freiheitskonzeption erhält ihre Scheinobjektivität im wesentlichen dadurch, daß der Freiheitsbegriff, nachdem er aus seiner Abhängigkeit vom Begriff der objektiven gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit gerissen worden ist, in eine Kategorie mit angeblich außerhistorischem Inhalt verwandelt wird und als solche eine vermeintliche autonome — religiöse, ethische oder anthropologische — ‚Begründung‘ erfährt, deren ausschließliche Funktion in der Täuschung über die klassenmäßige und — als solche — lediglich subjektive Herkunft der vorgetragenen Freiheitskonzeption besteht.

Die bürgerliche Philosophie hat keinerlei Möglichkeit, das von ihr verfochtene scheinobjektive Ideal der ‚Freiheit‘ mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit des sterbenden Kapitalismus, mit dem Leben der Volksmassen in äußerster Unfreiheit, in Übereinstimmung zu bringen. Die einzige Möglichkeit, die ihr bleibt und die sie allenthalben wahrnimmt, ist die fideistische — d. h. eine illusorische — Vermittlung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Die Volksmassen, welche um ihre Befreiung vom kapitalistischen Joch kämpfen, auf den Glauben an ein imaginäres ‚Freiheits‘ideal verweisen zu wollen, ist Donquichotterie oder Zynismus und kann in der Konsequenz immer nur heißen, der Verewigung des kapitalistischen Ausbeutungssystems zu dienen. In dieser letzten Hinsicht sind die bürgerlichen Freiheitskonzeptionen nicht nur unwissenschaftlich, sondern auch unsittlich.“<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Zweiling, Klaus, Scheler, Kosing, Albrecht, Schrickel, Klein, Redlow: Gedanken zum Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus. (Ma-

In diesem Sinne sollen nachstehende Ausführungen über den Freiheitsbegriff einiger prominenter Pragmatisten zugleich illustrieren, welche ideologischen Umtriebe Gorki verurteilte, als er schrieb: „Der Zynismus hüllt sich auch in die Maske der Freiheit..., und das ist seine niederträchtigste Maske.“<sup>35</sup>

## II.

Grundlegend für sämtliche Versionen der pragmatistischen Freiheitsauffassung ist die — im Gegensatz zu allen einschlägigen Ergebnissen der Einzelwissenschaften stehende — Leugnung der durchgängigen objektiven Gesetzmäßigkeit ausnahmslos aller Erscheinungen im Bereich der Natur, der Gesellschaft und des menschlichen Bewußtseins. Diese Leugnung hängt aufs engste mit der Klassenrolle des Pragmatismus zusammen. Bereits seine Entstehungsgeschichte<sup>36</sup> macht das deutlich.

Der Pragmatismus ist das ideologische Produkt einer gesellschaftlichen Situation, wie sie sich im Gefolge des Bürgerkrieges in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts in den USA herauszubilden begann.<sup>37</sup> In der kapitalistischen Entwicklung der industriellen Produktion vollzog sich damals ein großer Sprung nach vorwärts, der jedoch zugleich ein rasches Anwachsen des organisierten Kampfes der Arbeiterbewegung bewirkte. Die herrschende Ideologie fand sich einer doppelten Bedrohung gegenüber. Diese ging einerseits von den mehr und mehr um sich greifenden Ideen des Sozialismus<sup>38</sup> aus, andererseits von den bedeutenden Fortschritten der Naturwissenschaft in jener Zeit, namentlich von den Konsequenzen der Evolutionstheorie Darwins. Die offiziellen Ideologen der herrschenden Klasse sahen sich außerstande, die bisher zur weltanschaulichen Rechtfertigung der bestehenden Ausbeuterordnung benutzten objektiv-idealistischen Formen der Versöhnung von Wissenschaft und Religion weiterhin aufrechtzuerhalten. Neue Formen mußten gefunden werden. Die Aufgabe bestand darin, das Proletariat mit Hilfe einer gründlich demagogischen Diskreditierung des Sozialismus ideologisch im Zaume zu halten und die neuen naturwissenschaftlichen Ergebnisse zwar in den Dienst der Weiterentwicklung der Produktivkräfte zu stellen, deren für Religion wie Idealismus vernichtende Konsequenzen aber zu verschleiern.<sup>39</sup> Bei der Lösung dieser Aufgabe ging es vor allem darum,

nuskriptdruck). Berlin 1956. S. 6—8; siehe auch Klaus Schrickel: Wer sind die Verräter der Freiheit? In: Forum. 8. Jg. Nr. 2 v. 9. 1. 1954 S. 5 und 8.

<sup>35</sup> M. Gorki: Aufsätze und Pamphlete. Moskau 1950. S. 199.

<sup>36</sup> Eine instruktive Darstellung dieser Entstehungsgeschichte bis zur Übernahme der führenden Rolle in der pragmatistischen Bewegung durch James findet sich bei Wells: a. a. O. S. 15—62.

<sup>37</sup> Siehe Wells: a. a. O. S. 18—21.

<sup>38</sup> Lenin schreibt über die Zeit 1872—1904: „Der Westen tritt in die Phase der ‚friedlichen‘ Vorbereitung für die Epoche künftiger Umgestaltungen. Überall entstehen sozialistische, ihrer Grundlage nach proletarische Parteien, die es lernen, den bürgerlichen Parlamentarismus auszunutzen, eine eigene Tagespresse, eigene Bildungsinstitutionen, eigene Gewerkschaften, eigene Genossenschaften zu schaffen. Die Marxsche Lehre trägt den vollen Sieg davon und — *wächst in die Breite*. Langsam aber beharrlich geht der Prozeß der Sammlung und Zusammenfassung des Proletariats, seiner Vorbereitung zu den künftigen Schlachten vor sich“ (Marx/Engels/Marxismus. Moskau 1947. S. 61).

<sup>39</sup> In diesem Sinne schreibt Flournoy, „daß es James' großes philosophisches Anliegen war, die Anforderungen des moralischen und religiösen Lebens mit denen



das vom wissenschaftlichen Sozialismus für die Gesellschaft und von der Evolutionstheorie für die Natur nachgewiesene Vorhandensein durchgängiger objektiver Gesetzmäßigkeiten grundsätzlich zu bestreiten, weil es für die Idee der Unvergänglichkeit der kapitalistischen Ordnung ebenso eine tödliche Bedrohung bildete wie für die religiöse Idee der Einheit von Wissen und Glauben. Um das zu bewerkstelligen, mußte der objektive dem subjektiven Idealismus Platz machen. Entsprechende Erwägungen werden in den siebziger Jahren zunächst von einer Handvoll amerikanischer Gelehrter, die sich an der Harvard-Universität als sog. „Metaphysischer Club“ konstituieren, angestellt. Die fragwürdige Leistung dieses Clubs war die Erfindung des Pragmatismus, der, ausdrücklich deklariert als „ein neuer Name für gewisse alte Denkweisen“<sup>40</sup>, philosophisch im Prinzip nichts Neues bot, sondern, in bewußter Fortsetzung der stockreaktionären Traditionen von Berkeley und Hume<sup>41</sup>, längst ausgearbeitete Formen des subjektiven Idealismus zur Befriedigung veränderter ideologischer Bedürfnisse der kapitalistischen Bourgeoisie lediglich auffrischen und umfrisieren sollte. Indessen ist es bezeichnend für den spezifischen gesellschaftlichen Charakter des Pragmatismus, daß er zur Zeit der Existenz des „Metaphysischen Clubs“ noch keine größere Bedeutung erlangte, sondern erst zwanzig Jahre später, und zwar recht plötzlich, in den Vordergrund trat. Daß James erst und gerade im Jahre 1898 die Zeit für „reif“<sup>42</sup> hielt, um die Ideen des „Metaphysischen Clubs“, dem auch er angehört hatte, zu rezipieren und jetzt energisch zu einer umfassenden philosophischen Weltanschauung auszubauen, steht im engsten Zusammenhang mit dem Übergang des amerikanischen Kapitalismus in sein imperialistisches Stadium und zeigt mit aller Deutlichkeit, daß der Pragmatismus als offizielle Philosophie des USA-Imperialismus entstanden ist, wie seine heutige Rolle offensichtlich macht, daß er sich in dieser Funktion entwickelt hat und sie weiterhin<sup>43</sup> ausübt.

der Wissenschaft ... zu verbinden und den Glauben an Gott gegen die Gefahren zu schützen, die ihm aus dem Fortschritt der Vernunft und den Angriffen des angeblich wissenschaftlichen Freidenkertums zu erwachsen schienen“ (Flournoy: a. a. O. S. 75). Bezüglich der angestrebten Versöhnung von Wissenschaft und Religion geht James selbst in seinem Vortrag „Reflexhandlung und Theismus“ von 1881 so weit, daß er den Theismus gewissermaßen neurophysiologisch zu „beweisen“ versucht (siehe Flournoy: a. a. O. S. 75—77).

<sup>40</sup> So lautet der Untertitel von James' schon weiter oben erwähnter populärer Gesamtdarstellung des Pragmatismus aus dem Jahre 1907.

<sup>41</sup> Siehe James' eigene Bemerkungen hierüber zitiert bei Wells: a. a. O. S. 107 ff. Die pragmatistische Rezeption der Grundgedanken Berkeleys und Humes beginnt bereits in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts bei Chauncey Wright (siehe Wells: a. a. O. S. 21—25). Daß der Pragmatismus aber nicht nur in philosophischen, sondern vor allem auch in allen gesellschaftlichen Fragen „konservativ“ ist, und zwar bewußt, hat James in seinem Vortrag „Der Moralphilosoph und das moralische Leben“ von 1891 offen bekannt: „Ein Versuch eingehendster Art (? — K. Sch.) hat bewiesen, daß die Gesetze und Bräuche des Landes das sind, was den denkenden Menschen in ihrer Gesamtheit ein Maximum an Befriedigung gewährleistet. In Streitfällen muß die Wahrscheinlichkeit stets zugunsten des durch Herkommen anerkannten Guten sprechen. Der Philosoph muß konservativ sein . . .“ (James: Essays ... S. 198).

<sup>42</sup> James: Pragmatismus, S. 29; siehe hierzu die Erläuterung bei Wells: a. a. O. S. 40—43.

<sup>43</sup> Sogar ein bürgerlicher Philosophiehistoriker wie Gustav E. Müller sieht sich genötigt, den Zusammenhang zwischen Pragmatismus und amerikanischem Impe-

Schon bei James und besonders bei ihm zeigt sich, daß der Pragmatismus im Rahmen der bürgerlichen Philosophie eine bemerkenswerte Doppelrolle spielt. Während auf der einen Seite sein rigoroser lebensphilosophischer Voluntarismus und Aktivismus alle Willkürakte der imperialistischen Bourgeoisie rechtfertigt, findet dies auf der anderen Seite, wie Georg Lukacs sehr richtig dargelegt hat<sup>44</sup>, seine Ergänzung in einer irrationalistischen Demagogie gegenüber dem Kleinbürgertum, welchem der Pragmatismus zwar die effektive Macht der Willkür, die nur den Imperialisten zukommt, nicht zubilligen kann, dem er aber als Ersatz dafür einen illusionären „Komfort“ auf weltanschaulichem Gebiete offeriert, nämlich, wie Lukacs schreibt, „die Illusion einer vollen Freiheit, die Illusion der persönlichen Selbständigkeit, der moralischen und intellektuellen Höherwertigkeit — bei einem Verhalten, das“ die Menschen „in ihren wirklichen Handlungen ununterbrochen mit der reaktionären Bourgeoisie verknüpft, sie ihr bedingungslos dienstbar macht.“<sup>45</sup> Für diese Demagogie ist die pragmatistische Freiheitskonzeption<sup>46</sup> ein treffendes Beispiel.

James' Auffassung der Freiheit reduziert sich ihrem Wesen nach zunächst auf die Behauptung der Willensfreiheit.<sup>47</sup> Diese Behauptung war für James anfangs in keiner Weise die Frucht irgendwelcher wissenschaftlicher Überlegungen gewesen, sondern hat sich ihm, wie er selbst zu verstehen gibt<sup>48</sup>, an-

realismus zuzugeben (Müller: a. a. O. S. 206). Siehe im übrigen Wells: a. a. O. S. 187—208. An anderer Stelle nennt Wells den Pragmatismus die „besondere Form“ der bourgeoisen Apologetik, „die dem Klasseninhalt der Apologetik mit ihren Schlüsselbegriffen der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit gegeben wird. Von ihrem Beginn bis zur gegenwärtigen Zeit bleibt die Form Pragmatismus. Der einzige wesentliche Fortschritt ist der Übergang von den offenen, unverhohlenen Versionen, wie sie am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden, zu den relativ verschleierte Versionen der Gegenwart. Die Verschleierung wird begleitet von einer Steigerung der Dekadenz und Entartung. Der Grad der Verschleierung ist gleichzeitig eine mehr oder weniger genaue Widerspiegelung des Wachstums der Organisation und des Kampfgeistes der Arbeiterklasse sowie deren Verbindeten“ (Wells: a. a. O. S. 18).

<sup>44</sup> Lukacs: a. a. O. S. 20 f

<sup>45</sup> Lukacs: a. a. O. S. 21.

<sup>46</sup> Ihre soziale Bestimmung ist es, mit philosophischen Mitteln den Tatbestand teils zu verdunkeln, teils zu verdrehen, daß die bürgerliche Demokratie, die sog. „moderne Demokratie“, „nichts anderes darstellt, als die Freiheit zu predigen, was für die Bourgeoisie vorteilhaft ist; vorteilhaft für sie ist es aber, wenn die allerreaktionärsten Ideen, die Religion, der Obskurantismus, die Verteidigung der Ausbeuter und dergleichen mehr gepredigt werden“ (Lenin: a. a. O. S. 409).

<sup>47</sup> „In James, freedom is reduced to the idea of 'free will' and as such presents the 'presence of promise' in the world. But the promise in James is a promise limited to individual welfare...“ (Seyppel: a. a. O. S. 240; siehe auch James: Essays... S. 8).

<sup>48</sup> In einer Tagebucheintragung vom 30. April 1870 heißt es: „Ich glaube, gestern war ein entscheidender Einschnitt in meinem Leben. Ich habe die Lektüre des ersten Teils von Renouviere's 'Essais' beendet und sehe nicht ein, warum seine Definition des freien Willens („Das Festhalten an einem Gedanken, weil ich mich für ihn entschieden habe, als ich andere Gedanken hätte haben können“) nur die Definition einer Illusion sein soll. Auf jeden Fall will ich gegenwärtig annehmen, daß es sich um keine Illusion handelt. Meine erste Handlung aus freiem Willen soll sein, an einen freien Willen zu glauben. Bis zum Ende des Jahres will ich mich der bloßen Spekulation ... enthalten und freiwillig das Gefühl moralischer Freiheit pflegen, indem ich sowohl hierfür günstige Bücher lese wie auch entsprechend handele“ (zit. nach Leithäuser: a. a. O. S. 32). Schon in dieser frühen



läßlich der Lektüre von Renouviere's „Essais“ gewissermaßen als Vor-Urteil aufgedrängt. Das geschah im Jahre 1870. Und schon damals hat James dieses Vorurteil der Willensfreiheit, das er auch selbst einer zwingenden Beweisführung gar nicht für zugänglich hielt<sup>49</sup>, nicht anders gerechtfertigt, als späterhin jede wichtige These seiner Philosophie, nämlich mit Hilfe seiner sog. Wahrheitstheorie.<sup>50</sup> Bei dieser handelt es sich darum, daß die Existenz einer objektiven Wahrheit<sup>51</sup>, d. h. eines vom Subjekt unabhängigen Inhaltes der menschlichen Vorstellungen, radikal bestritten<sup>52</sup> und der Begriff der Wahrheit in der Weise relativiert wird, daß eine Vorstellung nur so lange wahr sei, als der Glaube an sie für unser Leben nützlich ist.<sup>53</sup> Diese Relativierung ist ethischer Natur, denn für James bildet, wie er sagt, „die Wahrheit eine Art des Guten und nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine davon verschiedene, dem Guten koordinierte Kategorie“. <sup>54</sup> Wichtig ist ferner, daß James diese ethische Relativierung des Wahrheitsbegriffes zwar utilitaristisch, aber in diesem Sinne zugleich fideistisch verstanden wissen will. Er leugnet die objektive Wahrheit vor allem, um im nicht näher bestimmten Begriff der subjektiven Nützlichkeit ein Kriterium sowohl zur Ablehnung ihm unbequemer objektiver wissenschaftlicher Wahrheiten als auch

Tagebucheintragung zeigt sich deutlich, was in der Folgezeit zu einem Hauptelement des Pragmatismus geworden ist (siehe vor allem James' berühmte Überlegung in: Das pluralistische Universum. S. 213 f.), daß nämlich James wissenschaftlich begründete Überzeugung ersetzt durch Überredung, durch Suggestion und Autosuggestion.

<sup>49</sup> „Ich entsage ... von Anbeginn offen jedem Anspruch, Ihnen zu beweisen, daß die Freiheit des Willens wahr ist. Meine kühnste Hoffnung ist, einige von Ihnen zu veranlassen, meinem Beispiel zu folgen, sie als wahr anzusehen und so zu handeln, als wäre sie wahr...“ (James: Essays ... S. 144) Flournoy kommentiert: „Der Beweis der Willensfreiheit wird empirisch nie anders erbracht werden können als durch eben jene innere Erfahrung der ‚Wahl‘, und da das Werturteil, mit dem wir diese Erfahrung für wahr oder falsch erklären, wiederum eine Wahl bedingt, so befindet man sich in einem Kreis eingeschlossen, aus dem man nur herauskommt, wenn man sich durch einen Staatsstreich von der Herrschaft der Logik befreit; es ist wie man gesagt hat: durch einen Akt der Freiheit bejahen wir die Freiheit“ (Flournoy: a. a. O. S. 62 f.).

<sup>50</sup> Eine gute kritische marxistische Gesamtdarstellung dieser Wahrheitstheorie findet sich bei Adam Schaff: Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit. Berlin 1954. S. 369–410 („Pragmatismus — Kritik der Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung mit persönlichen Interessen“).

<sup>51</sup> Vgl. Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus S. 111 ff. („Gibt es eine objektive Wahrheit?“).

<sup>52</sup> „Rein objektive Wahrheit ... ist nirgends zu finden“ (James: Pragmatismus. S. 40 f.).

<sup>53</sup> James: Pragmatismus. S. 47 f., siehe auch S. 28 f. James behauptet direkt, daß „Glauben an eine Tatsache helfen kann, sie zu schaffen“ (James: Essays ... S. 61, siehe auch S. 98 f.). Und in anderer Wendung: „Der Glaube schafft seine Bestätigung. Der Gedanke wird buchstäblich der Vater der Tatsache, wie der Wunsch der Vater des Gedankens war“ (James: Essays S. 104). Für sehr treffend halte ich Ernst Blochs Abgrenzung des platten pragmatistischen Nützlichkeitsprinzips von der Praxis als Wahrheitskriterium in der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus (Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Zürich 1935. S. 195 f.). Die logische Unhaltbarkeit der pragmatistischen Theorie der „Wahrheit“ ist von Russell schlagend nachgewiesen worden, und zwar mit der sarkastischen Pointe, daß man nach James mit gleicher Berechtigung an Gott wie an den Weihnachtsmann glauben könne (Russell: a. a. O. S. 674 f.).

<sup>54</sup> James: Pragmatismus. S. 48.



zur Anerkennung jedweder Formen sog. religiöser Erfahrungen zu finden.<sup>55</sup> Ausdrücklich bemerkt er: „Der ‚Pragmatismus‘ erweitert das Gebiet, auf dem man Gott suchen kann... Der Pragmatismus ist zu allem bereit... Er würde auch mystische Erfahrungen gelten lassen, wenn sie praktische Folgen hätten...“<sup>56</sup> Genau auf dieser Linie liegt aber auch der Sinn, den die Behauptung der Willensfreiheit für James hat, wenn er schreibt: „Die Lehre von der Willensfreiheit hat... nur dann einen Sinn, wenn sie eine Theorie der Erlösung ist. Als solche hat sie ihren Platz bei den andern religiösen Lehren.“<sup>57</sup>

Die gesellschaftliche Bedeutung von James' Verteidigung der Willensfreiheit ist unschwer zu erkennen. Sie markiert deutlich den Rückzug der bürgerlichen Philosophie auf die Positionen des Subjektivismus vor dem Ansturm neuer, unüberwindlicher gesellschaftlicher Kräfte und Ideen, die den objektiven Fortschritt zum Sozialismus verkörpern und die Bourgeoisie als Klasse ihrer bisherigen Existenzberechtigung berauben. Die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung wirken gegen die Bourgeoisie; die bürgerlichen Ideologen sind nicht mehr imstande, ihnen theoretisch positiv Rechnung zu tragen. Deshalb leugnen sie diese Gesetze, leugnen sie die objektive Wahrheit, ziehen sie sich auf das Gebiet subjektivistischer Willkür und subjektivistischen Scheins zurück.<sup>58</sup> Daß dies jedoch mit wissenschaftlichen Mitteln nicht möglich ist, machen James' Gedankengänge offenkundig. Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus betrachtet, ist ihr Mechanismus äußerst primitiv. Die idealistische Leugnung der objektiven Wahrheit impliziert die Leugnung der Unabhängigkeit der Außenwelt vom Bewußtsein, d. h. der grundlegenden These des Materialismus<sup>59</sup>, welche allein die Möglichkeit einer zielstrebigsten praktischen Veränderung der Wirklichkeit durch den Menschen theoretisch garantiert. Um sich nicht völlig dem Agnostizismus preiszugeben, behält James den von der absoluten Wahrheit isolierten Begriff der relativen Wahrheit<sup>60</sup> bei, kann ihn aber jetzt, nachdem er jede objektive Bezugsmöglichkeit<sup>61</sup> eliminiert hat, nur noch dergestalt rechtfertigen, daß er ihm einen ethischen Inhalt gibt und diesen vom subjektiven Glauben abhängig macht. Indessen hat James sehr wohl begriffen, daß mit den sophistischen Taschenspielertricks seiner Wahrheitstheorie allein kaum ein Mensch von der Willensfreiheit überzeugt werden kann, und sich deshalb unter der Flagge des Pluralismus, Tychismus und Meliorismus um eine allgemeinere weltanschauliche Fundierung bemüht.

Um die Leugnung der durchgängigen Gesetzmäßigkeit aufrechterhalten zu können, ist James genötigt, den objektiven Wirkungszusammenhang zwischen

<sup>55</sup> Zusammenfassend gibt Russell folgende vernichtende Bewertung: „James' Doktrin ist ein Versuch, einen Oberbau von Glauben auf einer Basis von Skeptizismus zu errichten, und wie alle derartigen Versuche beruht er auf Trugschlüssen. In seinem Falle entstehen die Trugschlüsse durch das Bemühen, alle außermenschlichen Tatsachen zu übersehen. Berkeleyscher Idealismus gepaart mit Skeptizismus veranlaßt ihn, Gott durch den Glauben an Gott zu ersetzen und zu behaupten, das sei ebensogut. Wir haben darin aber nur eine Abart des subjektivistischen Wahnsinns zu sehen, der charakteristisch ist für die ganze moderne (bürgerliche — K. Sch.) Philosophie“ (Russell: a. a. O. S. 676).

<sup>56</sup> James: Pragmatismus. S. 51. James „ist die klassische Stimme der Mannigfaltigkeit der amerikanischen Sektenwelt“ (Müller: a. a. O. S. 221).

<sup>57</sup> James: Pragmatismus. S. 76.

<sup>58</sup> Siehe z. B. James: Pragmatismus. S. 35 f.

<sup>59</sup> Siehe Lenin: a. a. O. S. 112.

<sup>60</sup> Siehe z. B. Flournoy: a. a. O. S. 33.

<sup>61</sup> Vgl. Lenin: a. a. O. S. 120 ff. („Absolute und relative Wahrheit...“).

allen Erscheinungen der Wirklichkeit zu bestreiten. Zu diesem Zweck erklärt er die Tatsache der Kausalität und der Wechselwirkung für eine Fiktion und reduziert „die wirkliche Ordnung der Welt“, wie er sagt, auf die bloße Koexistenz mannigfaltiger Einzelercheinungen.<sup>62</sup> Die Wechselbeziehung zwischen dem Teil und dem Ganzen wird in eine metaphysische, absolute Priorität des Teils gegenüber dem Ganzen<sup>63</sup>, des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen<sup>64</sup> verkehrt. Aus dem Universum wird ein pluralistisches Multiversum. Welche Tendenz James mit diesem Pluralismus verfolgt, wird klar, wenn er behauptet, daß der „Unterschied zwischen Monismus und Pluralismus“ „der allergewichtigste in der Philosophie“<sup>65</sup> sei. Obgleich er damit den tatsächlichen Parteienkampf zwischen Materialismus und Idealismus zu vertuschen sucht, zeigen doch alle seine Schriften deutlich, daß er sich nicht die Bekämpfung jedweden Monismus, sondern allein des materialistischen Monismus<sup>66</sup>, dessen einziger wissenschaftlich legitimer Repräsentant der dialektische Materialismus ist, zum Ziel gesetzt hat.

Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht ein Vortrag, den James im Jahre 1884 über „Das Dilemma des Determinismus“<sup>67</sup> hielt und in welchem er vom Standpunkt des Pluralismus aus die Willensfreiheit weltanschaulich zu fundieren bestrebt ist. Die Argumentation beruht auf der Anwendung der pragmatistischen Wahrheitstheorie und auf der moralischen Diskreditierung des Determinismus<sup>68</sup>. James gibt offen zu, daß es ihm um eine Auffassung geht, die „subjektive Befriedigung“<sup>69</sup> gewährt, und daß er jede Formel über Bord werfen wird, die seine persönliche „moralische Forderung“<sup>70</sup> verletzt. Als solche seien die — von ihm zusammengestellten — Begriffspaare „Freiheit und Mannigfaltigkeit“ wie „Notwendigkeit und Uniformität“ nur „Altäre für unbekannte Götter“, lediglich „subjektive Forderungen“<sup>71</sup>. Die Entscheidung Monismus oder Pluralismus, Determinismus oder Indeterminismus sei ausschließlich Sache verschiedener „Glaubenshaltungen“<sup>72</sup>. Um nun plausibel zu machen, daß wir angeblich in einer Welt leben, in welcher die Willensfreiheit eine berechnete Forderung ist, objektiviert James auf höchst willkürliche Weise den Begriff der Freiheit, indem er ihn mit dem Begriff des Zufalls identifiziert.<sup>73</sup> Bezeichnend ist, daß er das Wort Freiheit vor allem deshalb eliminiert, weil es auch vom

<sup>62</sup> In „Reflexhandlung und Theismus“ schreibt James: „Die wirkliche Welt, wie sie objektiv in diesem Augenblick gegeben ist, besteht aus der Gesamtsumme aller ihrer Wesen und Ereignisse in eben diesem Augenblick... Bildet die Gleichzeitigkeit dieser Ereignisse... ein vernunftmäßiges Band zwischen ihnen und vereinigt sie zu etwas, was für uns eine Welt bedeutet? Und doch ist gerade ein solches gleichzeitiges Nebeneinander und nichts anderes die wirkliche Ordnung der Welt. Es ist eine Ordnung, mit der wir nichts zu tun haben...“ (zit. nach Leithäuser: a. a. O. S. 29).

<sup>63</sup> James: *Essays...* S. 8 und Flournoy: a. a. O. S. 57.

<sup>64</sup> Perry interpretiert James: „The principle is clear: value derives ultimately from the interests of the individual; and the social whole is justified by the inclusion and reconciliation of its individual parts. Individualism is fundamental“ (Perry: a. a. O. S. 265).

<sup>65</sup> James: *Essays...* S. 320.

<sup>66</sup> Siehe z. B. Flournoy: a. a. O. S. 27.

<sup>67</sup> James: *Essays...* S. 143—178.

<sup>68</sup> Siehe auch Flournoy: a. a. O. S. 19.

<sup>69</sup> James: *Essays...* S. 144.

<sup>70</sup> James: *Essays...* S. 145.

<sup>71</sup> Ebenda.

<sup>72</sup> James: *Essays...* S. 150.

<sup>73</sup> James: *Essays...* S. 174; siehe auch Flournoy: a. a. O. S. 65 und James: *Das pluralistische Universum*. S. XIX.



sog. „gemäßigten Determinismus“ in Anspruch genommen werde, worunter James die These versteht, „Freiheit sei nur die verstandene Notwendigkeit“<sup>74</sup>. Eindeutig wendet er sich gegen die wissenschaftlich allein vertretbare Freiheitsauffassung, wie sie ansatzweise von Hegel entwickelt und nachfolgend im Marxismus auf materialistischer Grundlage ausgearbeitet worden ist.

Des weiteren macht es sich dann James sehr leicht. Auf der einen Seite reduziert er<sup>75</sup> fälschlich alle Formen des Determinismus auf die platte Behauptung einer mechanisch, fatalistisch wirkenden Notwendigkeit, welche den Zufall als Erscheinungsform der Notwendigkeit ebenso ausschließt wie die Berücksichtigung des Verhältnisses von objektiven und subjektiven Faktoren bei der Realisierung der historischen Notwendigkeit in der gesellschaftlichen Entwicklung. Diese Karikatur des Determinismus weist James zurück — nicht so sehr wegen ihrer angeblichen wissenschaftlichen Unbeweisbarkeit, sondern aus ethischen Gründen, wegen der „Trostlosigkeit“ ihrer „letzten praktischen Ergebnisse“<sup>76</sup>. Auf der anderen Seite trennt er den der Freiheit gleichgesetzten Zufall metaphysisch von der Notwendigkeit und verabsolutiert ihn zur wesentlichen Existenzweise aller Erscheinungen.<sup>77</sup> Der Pluralismus wird durch den Tychismus ergänzt, d. h., die aus einer Vielheit zusammenhangloser, bloß koexistierender Einzelerscheinungen bestehende Welt wird, und zwar ebenso konsequent wie unwissenschaftlich, als eine Welt des Zufalls und der Chance interpretiert.<sup>78</sup> Sind aber alle Erscheinungen ihrem wesentlichen Charakter nach zufällig, dann gibt es auch für den Menschen stets „die Doppelmöglichkeit zukünftiger Willensentscheidungen“<sup>79</sup> und die Willensfreiheit ist gesichert. Der Zufall ist nach James ein „Geschenk“<sup>80</sup>, welches dem Menschen immer neue, unerwartete Möglichkeiten eröffnet. James ist sich sehr wohl klar darüber, daß der in seinem Sinne der Freiheit gleichgesetzte Zufall „ein Wort des Unvermögens“<sup>81</sup> ist, mit dessen Anwendung jeder, wie er schreibt, „ehrlieh und entschlossen auf jede Vorspiegelung“ verzichtet, „die Dinge zu beherrschen, die nach seiner Aussage frei sind.“<sup>82</sup> Die damit implizit zugegebene Unmöglichkeit einer objektiven Motivierung der Willensentscheidungen und der ihnen folgenden praktischen Maß-

<sup>74</sup> James: Essays ... S. 146 f.

<sup>75</sup> James: Essays ... S. 148 f.

<sup>76</sup> James: Pragmatismus, S. 65.

<sup>77</sup> James nennt diese Theorie selbst „eine Theorie ohne Durchsichtigkeit und Stabilität“ (Essays... S. 172). Zur Erläuterung schreibt er: „Sie vermittelt uns ein pluralistisches, ruheloses Universum, worin kein einzelner Standpunkt je Überblick über die ganze Szene gewähren kann; und einem von der Liebe zur Einheit um jeden Preis besessenen Geist wird sie ohne Zweifel ewig unannehmbar bleiben. Ein Freund mit solchem Geist sagte mir einmal, daß der Gedanke an mein Universum ihm Übelkeit verursache wie der Anblick der abscheulichen Bewegung einer Masse von Maden in ihrem Aas. Aber während ich offen zugebe, daß der Pluralismus und die Ruhelosigkeit in gewisser Weise abstoßend und irrational sind, finde ich doch, daß jede andere Lösung in einer noch tiefergehenden Weise irrational ist. Der Indeterminismus mit seinen Maden ... beleidigt nur den eingeborenen Absolutismus meines Intellekts, einen Absolutismus, der am Ende wohl doch verdient, zurechtgewiesen und in Schach gehalten zu werden. Aber der Determinismus mit seinem notwendigkeitserfüllten Aas ... und ohne die Möglichkeit der Maden, die letzteres aufzehren, verletzt meinen Sinn für die moralische Realität durch und durch“ (ebenda; siehe auch S. 148).

<sup>78</sup> „Machen Sie ein noch so wildes Geschrei wegen des Zufalls, ich weiß, daß Zufall Pluralismus bedeutet und nichts weiter“ (James: Essays... S. 173; siehe auch S. 329 f.).

<sup>79</sup> James: Essays... S. 155.

<sup>80</sup> James: Essays... S. 156.

<sup>81</sup> James: Essays... S. 174.

<sup>82</sup> Ebenda.



nahmen zur planmäßigen Veränderung der Welt versucht James mit Hilfe seiner Theorie des Meliorismus<sup>83</sup> zu verschleiern.

Nachdem James ausgezogen ist, um die Willensfreiheit zu verteidigen, und bei seinem Feldzug gegen den materialistischen Monismus und Determinismus alle rationalen und wissenschaftlichen Voraussetzungen der Erkenntnis und der Erringung wahrer Freiheit über Bord geworfen hat, kann er am Ende seinen Anhängern nur einen illusionären Weg zeigen, auf dem sich die Willensfreiheit betätigen soll. Nachdem er, entsprechend seiner Leugnung objektiver Gesetzmäßigkeit und gestützt auf Schopenhauer, den Gedanken eines moralischen Fortschritts für eine Illusion erklärt hat<sup>84</sup>, bleibt ihm nur die Möglichkeit, seine Anhänger mit Berufung auf den freien Willen über die offensichtlichen Übel der kapitalistischen Gesellschaft hinwegzuträsten<sup>85</sup>. Wenn auch vieles schlecht ist in der Welt, so lehrt James' Meliorismus, gestatte doch der freie Wille, sich mit „unverfälschtem moralischen Sinn“ dem Guten zuzuwenden, denn die pluralistische Welt biete wenigstens eine Chance, überhaupt gut zu sein; diese Chance allein sei „die Lebensluft, die die Welt lebendig erhält“<sup>86</sup>. Es liegt auf der Hand, daß James auch diesen seinen Meliorismus nicht wissenschaftlich begründen, sondern nur fideistisch demonstrieren kann. Deshalb ist, wie in allen anderen Teilen seiner Philosophie, sein letztes Wort zum Problem der Freiheit der übliche pragmatistische Appell an den „Willen zum Glauben“. Trotz aller möglichen, ihm durchaus bekannten wissenschaftlichen Einwände gegen seine vermeintliche Lösung des Freiheitsproblems ist James schlicht entschlossen, „weiter an die Freiheit zu glauben.“<sup>87</sup> Und offen fügt er hinzu: „Es ist ein Glück für den

<sup>83</sup> Siehe James: *Pragmatismus*. S. 74 f. und 181–183. Was dieser Meliorismus bezüglich der dringend notwendigen Lösung von Grundproblemen der kapitalistischen Gesellschaft bedeutet, ist klar aus James' Arbeit „Was macht ein Leben bedeutsam?“ (*Essays* ... S. 271–294) ersichtlich. James erblickt das „Ungesunde“ im Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie, dessen Konflikte er auf den Generalnenner „Arbeiterfrage“ bringt, „nur in der Tatsache, daß die eine Hälfte unserer Mitbürger für die innere Bedeutsamkeit der anderen Hälfte gänzlich blind bleibt. Sie sehen beim anderen nicht die Freuden und Sorgen, sie fühlen die Charakterwerte nicht heraus und sie ahnen das Vorhandensein der geistigen Ideale nicht“ (James: *Essays* ... S. 291). Dementsprechend ist für James die wirkliche, revolutionäre Beseitigung unmenschlicher Gesellschaftsverhältnisse ein ganz und gar sinnloses Unterfangen: „Was sich im Verlauf der Geschichte begibt, ist weiter nichts als nur eine Veränderung in der Oberfläche des Erscheinungsbildes. Neue Ausgleiche dieser oder jener Art unter den Menschen, Verschiebungen in den Besitzverhältnissen stellen uns immer wieder nur vor neue Möglichkeiten und geben neuen Idealen Raum“ (James: *Essays* ... S. 293). Daß aber dies alles nur ideologische Manöver sind, um die bürgerliche Klassenherrschaft zu erhalten, kommt in folgenden, ebenso zynischen wie demagogischen Schlußbemerkungen zum Ausdruck: „Es gibt Ausgleiche; und keine Veränderung in der äußeren Lebenslage kann verhindern, daß der helle Ton von dem ewigen Sinn des Lebens voll und kräftig weiterklingt in den unter sich so verschiedenartigen Herzen verschiedenster Menschen. Das müssen wir immer vor allem bedenken ... Wenn arm und reich einander in dieser Weise ins Antlitz schauen könnten, sub specie aeternitatis, wie gut würden sie miteinander auskommen! Welche Toleranz und Wohlwollen, welcher Wille zu leben und leben zu lassen, würde die Welt erfüllen!“ (James: *Essays* ... S. 294).

<sup>84</sup> James: *Essays* ... S. 165.

<sup>85</sup> Mit welcher suggestiven Eindringlichkeit das geschieht, zeigt sich z. B. bei James: *Essays* ... S. 103 f.

<sup>86</sup> James: *Essays* ... S. 173.

<sup>87</sup> James: *Essays* ... S. 178. Wie eindeutig fideistisch im religiösen Sinne das gemeint ist, geht daraus hervor, daß James in diesem Zusammenhang eine Art von „Theo-

Abschluß der Kontroverse, daß in jeder Auseinandersetzung mit dem Determinismus dieses Argumentum ad hominem das letzte Wort seines Gegners sein kann.“<sup>88</sup> Mit seiner Flucht in den Glauben entzieht sich James jeder echt philosophischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung.<sup>89</sup> Die von ihm vortragene Freiheitsauffassung ist irrational; sie will und kann nicht als wissenschaftlich betrachtet werden.<sup>90</sup>

### III.

Die weitere Entwicklung des Pragmatismus zeigt, daß die von James auf der Grundlage der tychistischen Gleichsetzung von Zufall und Freiheit bewerkstelligte Apologie der Willensfreiheit, welche eine gewisse scheinobjektive Legitimation nur durch die Berufung auf den Offenbarungsglauben zu gewinnen vermag, in einem allzu krassen Widerspruch zu den Ergebnissen der Wissenschaft und den Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens stand, um unverändert beibehalten werden zu können. Bezüglich der Art der späteren Korrekturen lassen sich zwei Wege unterscheiden. Den einen beschreitet Ralph Barton Perry, den anderen gehen John Dewey und Sidney Hook.

Perry allein ist dabei derjenige, welcher noch bestrebt ist, die Willensfreiheit im Sinne von James voll und unmodifiziert zu bewahren. Er tut dies, und zwar in seiner Schrift „Puritanismus und Demokratie“<sup>91</sup> dergestalt, daß er sie mit der bürgerlichen Politik in einen scheinbar selbstverständlichen Zusammenhang bringt. Ohne sich auch nur im geringsten um einen Beweis zu bemühen, stellt er das Problem der Willensfreiheit hin als „eine Frage der unveränderlichen Konstitution des Menschen, die der Verfassung und der Politik Grenzen setzt und die Voraussetzungen bestimmt, denen jene sich anzupassen haben.“<sup>92</sup> Der nächste Schritt besteht darin, daß Perry seine unbewiesene Willensfreiheit mit dem Ideal der „Demokratie“ schlechthin verbindet: „Die Demokratie nimmt an, daß die Menschen innerhalb einer bestimmten Sphäre — und sei sie auch noch

dizee“ liefert (Essays... S. 175—178) mit dem Nachweis, daß „die Einräumung eines solchen nicht gewährleisteten Zufalls oder einer solchen Freiheit“ nicht die Auffassung ausschließe, „daß eine Vorsehung die Welt regiere“ (Essays... S. 175).

<sup>88</sup> James: Essays... S. 178.

<sup>89</sup> Wie rigoros antintellectualistisch James überhaupt eingestellt ist, kann man aus einem Vortrag über das Thema „The Energies of Men“ von 1906 ersehen, wo es z. B. heißt: „Das Denken macht Feiglinge aus uns allen ... Unsere wissenschaftliche Respektabilität hält uns davon zurück, die mystischen Seiten unserer Natur frei zu entfalten ... Ich glaube, nur wenige Männer der Wissenschaft können beten. Wenige nur können einen lebendigen Verkehr mit Gott aufrecht erhalten. Aber viele von uns wissen wohl, wie viel freudiger und leistungsfähiger in vielen Richtungen unser Leben sein würde, wenn solche wichtigen Formen der Energieerhöhung nicht unterdrückt würden“ (zit. nach James: Das pluralistische Universum. S. VI f.). Und hier noch das Beispiel einer ontologischen Fassung: „Realität, Leben, Erfahrung, Konkretheit, Unmittelbarkeit — brauchen Sie, welches Wort Sie wollen — übersteigt unsere Logik, überflutet sie nach allen Seiten ... Daher ziehe ich es vor, die Realität geradeswegs ... nichtrational in ihrer Wesensart zu nennen ...“ (James: Das pluralistische Universum. S. 135; siehe auch S. 187 f.).

<sup>90</sup> Wie Marcuse treffend bemerkt, ist schon bei James aus der pragmatistischen Philosophie „eine Todes-Anzeige für die (bürgerliche — K. Sch.) Philosophie“ überhaupt geworden (Marcuse: Amerikanischer und deutscher Pragmatismus. S. 260).

<sup>91</sup> Ralph Barton Perry: Amerikanische Ideale (Puritanismus und Demokratie). Band II. Nürnberg 1947. S. 135—186.

<sup>92</sup> Perry: a. a. O. S. 135.



so klein — nach ihrem Gutdünken handeln und daß sie in ihrer Eigenschaft als Individuen so handeln können.“<sup>93</sup> Mit anderen Worten: In einer Zeit, da die bürgerliche Demokratie zum leeren Formalismus erstarrt ist, hinter dem sich die Diktatur der imperialistischen Bourgeoisie verbirgt, findet ein so prominenter Ideologe wie Perry keinen anderen Ausweg mehr, als den Begriff dieser „Demokratie“ auf die irrationalen Illusionen der Willensfreiheit und des absoluten Individualismus zu basieren. Weil aber die Wirklichkeit der heutigen bürgerlichen Demokratie allzu spürbar der individuellen Freiheit Grenzen setzt oder sie gar ganz vernichtete, beläßt Perry Willensfreiheit und Individualismus im Himmel der bürgerlichen Theorie und ersetzt für die irdische kapitalistische politische Praxis den Begriff freedom bzw. freedom of will, Freiheit bzw. Willensfreiheit, durch den Begriff liberty, „Freizügigkeit“. Diese Freizügigkeit ist gewissermaßen der Käfig, in welchen die sich demokratisch nennende kapitalistische Staatsmacht den possierlichen Vogel „Willensfreiheit“ völlig „frei“ umherflattern läßt. Mit Perrys eignen Worten: „Freizügigkeit ist die Maxime, wonach die Gesellschaft so organisiert sein sollte, daß die Individuen sich in einem hohen Maße ihrer Fähigkeit, nach eigenem Gutdünken handeln zu können, erfreuen mögen.“<sup>94</sup> Was dann Perry des weiteren über seine Freizügigkeit zu sagen weiß, macht eindringlich klar, daß bei ihm die politische Anwendung der pragmatistischen Freiheitskonzeption allein dazu bestimmt ist, den in der kapitalistischen Gesellschaft herrschenden Zustand effektiver Unfreiheit mit Hilfe von lediglich abstrakt-formalen Erwägungen als unabänderlich und völlig in Ordnung zu rechtfertigen. Bezeichnend dabei ist vor allem, daß Perry zwar auf der einen Seite, angesichts der in den USA gegebenen Sachlage, nicht umhin kann, die „Neigung“ der bürgerlichen Regierung zum Mißbrauch ihrer Macht als „eine Bedrohung der Freiheit“ zu betrachten<sup>95</sup> und das rücksichtslose politische Machtstreben der Monopole, welches auf die völlige Versklavung der Volksmassen abzielt, zuzugeben<sup>96</sup>, daß er aber auf der anderen Seite zugleich die größten Anstrengungen unternimmt, um mit Hilfe seiner Theorie der Freizügigkeit die Freiheit des Volkes zur Beseitigung der kapitalistischen Ausbeutung und zur Errichtung einer wahrhaft freiheitlichen, d. h. sozialistischen Gesellschaftsordnung für unzulässig zu erklären. Bei diesem Versuch wird einmal mehr offenkundig, daß die Kluft zwischen der bürgerlichen Theorie der Freiheit und der kapitalistischen Praxis der Unfreiheit unüberbrückbar ist. Nach Perry folgt der Sinn politischer Freiheitsrechte aus der Annahme, „daß zwischen der Beurteilung einer Frage und ihrer praktischen Handhabung ein Unterschied gemacht werden kann.“<sup>97</sup> Mit anderen seiner Worte: „Sich ein freies Urteil darüber bilden zu dürfen, daß es nur ein gemeinsames Eigentum geben sollte, schließt nicht die Erlaubnis ein, den Kommunismus auch frei in die Tat umzusetzen . . .“<sup>98</sup> Sozialismus ist also so lange zulässig, als es bei der Theorie bleibt; wer damit Ernst macht, wird im Namen der „Freiheit“ eingesperrt. Denn für Perry ist im Hinblick auf den Sozialismus Freizügigkeit nur so lange vertretbar, „als Theorie und Praxis voneinander zu unterscheiden sind.“<sup>99</sup> Im Hinblick auf die Einheit von Theorie und Praxis im Marxismus-Leninismus weiß Perry wohl, daß die

<sup>93</sup> Perry: a. a. O. S. 137.

<sup>95</sup> Perry: a. a. O. S. 160.

<sup>97</sup> Perry: a. a. O. S. 171.

<sup>94</sup> Perry: a. a. O. S. 138.

<sup>96</sup> Perry: a. a. O. S. 165.

<sup>98</sup> Ebenda.

<sup>99</sup> Perry: a. a. O. S. 181.



„Schwierigkeit, zwischen revolutionärer Philosophie und revolutionärem Handeln zu unterscheiden, ... groß“<sup>100</sup> ist. Indessen erscheint sie ihm „nicht unüberwindlich“<sup>101</sup>, wenn man ihre Lösung zu einer „Aufgabe der Gerichte“<sup>102</sup> macht. Das heißt, in letzter Instanz entscheidet die bürgerliche Klassenjustiz, deren tatsächliche Hauptaufgabe die Niederhaltung aller freiheitlichen Bestrebungen der Volksmassen ist, darüber, wann Freiheit erlaubt oder unerlaubt ist. In diesem unüberbietbaren Zynismus gipfelt Perrys pragmatistische Freiheitskonzeption.<sup>103</sup>

#### IV.

Obleich Perry auch heute noch unter den bürgerlichen Philosophen Amerikas hohes Ansehen genießt, ist doch die Mehrheit der Pragmatisten, unter der Führung Deweys<sup>104</sup> und Hooks<sup>105</sup>, seinen Spuren nicht gefolgt und konnte ihnen

<sup>100</sup> Ebenda.

<sup>101</sup> Ebenda.

<sup>102</sup> Ebenda.

<sup>103</sup> „Und es ist ein Mißbrauch politischer Freiheitsrechte, wenn Leute in ihrem Namen der Revolution Vorschub leisten ... Dies gilt ohne jede Ausnahme.“ (Perry: a. a. O. S. 181).

<sup>104</sup> Zur Person von Dewey siehe vor allem Wells: a. a. O. S. 131–133, wo es u. a. heißt: „Niemals ist ein Philosoph von der Klasse, der er diente, mehr vergöttert worden, als der kürzlich verstorbene John Dewey. Auch läßt sich nicht leugnen, daß er diese Huldigung vollauf verdient hat. In seiner praktischen Politik wie in seiner Philosophie gab er kaum zu Klagen Anlaß. Er pries Theodore Roosevelt und die Big-Stick-Politik des US-Imperialismus. Er kämpfte für den Eintritt dieses Landes in den ersten Weltkrieg. Er eilte zur Verteidigung Leo Trotzki herbei. Und im Verlaufe einer zwanzigjährigen Verleumdungskampagne half er, die große Lüge vom ‚Sowjetimperialismus‘ zu fabrizieren. Er trat zur Unterstützung des Koreakrieges auf und leistete einen wesentlichen Beitrag zur Doktrin von der ‚Unvermeidlichkeit des dritten Weltkrieges‘. Aber sein größter Dienst für die Reaktion besteht in seiner allgemeinen Philosophie. Wie der Pragmatismus heute die hauptsächliche Philosophie des US-Imperialismus bildet, so ist Dewey dessen führender und einflußreichster Exponent. Sein ‚Instrumentalismus‘ ist der mit einem anderen Namen maskierte Pragmatismus von Peirce und James. Es ist Pragmatismus in demagogischen Hüllen“ (S. 131). Um die Bedeutung Deweys herauszustreichen, scheuen seine bürgerlichen Kollegen nicht vor den tollsten Übertreibungen zurück; so z. B. schreibt Whitehead: „John Dewey muß zu denen gerechnet werden, die das philosophische Denken den Erfordernissen ihrer eigenen Zeit angepaßt haben. Seiner philosophischen Funktion nach gehört er in eine Reihe mit den Stoikern, mit Augustin, Thomas von Aquino, Francis Bacon, Descartes, Locke und Auguste Comte“ (A. N. Whitehead: John Dewey. In: Der Monat. 1949, Nr. 13 S. 23). Interessanter jedoch ist die folgende Stelle aus einem Nachruf auf Dewey: „Dewey will remain a great spokesman of American liberal democracy of the first half of this century, and a great advocate of the direction of philosophic reflection to the ‘problems of men’, rather than to the narrow and technical concerns of the professors of philosophy. No other philosophy in the world today can claim to offer such immediate ‘illumination and guidance to our confused generation’, except dialectical materialism — which, as a dialectical monism, has little to offer to American experience in comparison with Dewey’s experimental pluralism“ (John Herman Randall, Jr.: John Dewey, 1859–1952. In: The Journal of Philosophy. Vol. L No. 1: January 1, 1953 S. 8). Abgesehen von der unqualifizierten Herabsetzung des dialektischen Materialismus, erhellt hieraus, daß man in den USA nach wie vor den Pragmatismus für das vermeintlich wirksamste „Gegengift“ gegen die marxistische Philosophie hält und zugleich nicht umhin kann, den gewaltigen Einfluß dieser Philosophie anzuerkennen. Letzteres kommt auch immer wieder in offiziellen Äußerungen prominenter politischer Vertreter der USA zum Ausdruck. So z. B. sprach Eisenhower am 31. Mai 1954 auf der 200-Jahrfeier der Columbia-Universität über zwei feindliche Konzep-

nicht folgen. Der Grund hierfür ist zunächst darin zu sehen, daß einmal die Lehre von der Willensfreiheit in ihrer absoluten Fassung den Alltagserfahrungen der einfachen Menschen in den kapitalistischen Ländern zu heftig widerspricht und daß sich zum anderen immer klarer die Unfähigkeit der formalen bürgerlichen Demokratie, auf deren unfehlbares Funktionieren Perry baut, zur Gewährleistung praktischer Freiheit für das Volk herausgestellt hat. Darüber hinaus und vor allem aber haben die Ideen des dialektischen und historischen Materialismus samt den immer zahlreicher werdenden leuchtenden Beispielen ihrer erfolgreichen praktischen Verwirklichung in den letzten Jahrzehnten auch auf das Bewußtsein der Menschen in den kapitalistischen Staaten einen Einfluß von solcher Mächtigkeit ausgeübt, daß die Philosophen des Imperialismus nicht mehr anders können, als ihnen irgendwie Rechnung zu tragen.<sup>106</sup> Möglich ist diesen Philosophen, wenn sie ihren sozialen Auftrag erfüllen wollen, das freilich nur, indem sie den Marxismus verfälschen und ihm eine Demagogie entgegensetzen, die formal zwar raffinierter, ihrem inhaltlichen Wesen nach aber nicht weniger unwissenschaftlich und irrationalistisch ist als die ungeschminkte Propagierung der Willensfreiheit durch James und deren politischer Ergänzung durch Perry.

Die veränderte Haltung bei Dewey und Hook kommt schon darin zum Ausdruck, daß sie im Unterschied zu dem vorwiegend ethisch interessierten James mit soziologischen Ambitionen auftreten und daß sie das Wort Wissenschaft, zu welchem James als Philosoph keinen nennenswerten Konnex hatte, mit besonderer Vorliebe im Munde führen. Dewey und — in Abhängigkeit von ihm — auch Hook versuchen unter dem Druck der fortschreitenden Krise des kapitalistischen Systems und der zahlreichen neuen Ergebnisse der Einzelwissenschaften, den von James begründeten Pragmatismus, der sich in seiner bisherigen Form diesem Druck nicht gewachsen zeigt, dadurch aufrechtzuerhalten, daß sie ihn zu einem pragmatistischen Instrumentalismus<sup>107</sup>, zu einer sog. „experimentellen Lebensphilosophie“<sup>108</sup> entwickeln. Die pluralistischen und tychistischen Grundlagen,

tionen, den „amerikanischen Glauben“ (wie wir ihn aus der pragmatistischen Propaganda kennen) und die marxistische Philosophie; er stellte fest: „Heute gibt es kein Wissen, das zu verstehen für uns wichtiger ist, als die wesentlichen Charakteristika dieses Kampfes (Die Neue Zeitung. v. 2. 6. 1954 S. 3).

<sup>106</sup> Sidney Hook gilt heute neben James Burnham (siehe Der Monat. 1948 Nr. 2 S. 109) in den USA als der „Experte“ in Fragen des Marxismus. So z. B. lesen wir: „Sidney Hook lehrt an der New York University als Direktor des philosophischen Seminars. Er ist ein Schüler des heute neunzigjährigen John Dewey und mit ihm ein Vertreter der großen pragmatischen Tradition der amerikanischen Philosophie, die bei ihm eine Verbindung (!!! — K. Sch.) mit dem historischen Materialismus eingegangen ist. Er hat Bücher über Marx und Hegel veröffentlicht und kann als einer der besten Historiographen der sozialistischen Ideologie gelten (Der Monat. 1948 Nr. 2 S. 109; siehe auch Der Monat. 1949 Nr. 5 S. 13).

<sup>107</sup> „Das Wachstum des Marxismus, die Verbreitung und das Erstarken seiner Ideen in der Arbeiterklasse führen unausbleiblich zu immer häufigerer Wiederkehr und zur Verschärfung dieser bürgerlichen Ausfälle gegen den Marxismus, der aus jeder ‚Vernichtung‘ durch die offizielle Wissenschaft immer stärker, gestärkter und lebensfähiger hervorgeht (Lenin: Marx/Engels/Marxismus. S. 184 f.).

<sup>108</sup> Dieser Instrumentalismus bahnt sich schon bei James an: „Theorien sind dann nicht mehr Antworten auf Rätselfragen, Antworten, bei denen wir uns beruhigen können; Theorien werden vielmehr zu Werkzeugen“ (James: Pragmatismus. S. 33).

<sup>109</sup> Siehe Dewey: Deutsche Philosophie und Deutsche Politik. S. 93–95.



welche die allgemeine Lebensunsicherheit unter den Bedingungen des sterbenden Kapitalismus widerspiegeln, bleiben unangetastet. Zugleich soll aber in den Köpfen der Menschen die Illusion erweckt werden, daß es brauchbare „Instrumente“ gibt, die es ermöglichen, die in der pragmatistischen Welt des Zufalls sich unaufhörlich bietenden Chancen mit einer gewissen Zielstrebigkeit zu nutzen.<sup>109</sup> Derartige Instrumente werden dadurch gewonnen, daß man die Verfahrensweisen des naturwissenschaftlichen Experimentes unzulässigermaßen zum nachahmenswerten Vorbild aller Arten des menschlichen Verhaltens macht und dementsprechend alle Mittel, welche dem Menschen bei seinen intellektuellen, moralischen und praktischen Aktionen zur Verfügung stehen, als Instrumente betrachtet, die es ihm angeblich ermöglichen sollen, sich bietende Chancen zunächst hypothetisch zu ergreifen, dann mit ihnen auf gut Glück zu experimentieren und endlich an den Folgen der Experimente abzulesen, ob die ursprüngliche Hypothese brauchbar, d. h. im pragmatistischen Sinne „wahr“ ist und für bestimmte künftige Handlungen in gewissen engen Grenzen als Anweisung dienen darf.<sup>110</sup> Abgesehen davon, daß die Durchführung wissenschaftlicher Experimente im wirklichen gesellschaftlichen Leben unmöglich ist, scheitert der Instrumentalismus prinzipiell daran, daß seine Verfechter, auf Grund ihrer pluralistisch-tychistischen Ausgangsposition, keinen objektiven Maßstab angeben können, mit dessen Hilfe allein sich Stellung und Bedeutung der jeweiligen Experimente im Weltzusammenhang bestimmen ließen. Hieran ändert auch die Lautstärke nichts, mit der sich z. B. Dewey im Zusammenhang seines Instrumentalismus immer wieder auf die Wissenschaft<sup>111</sup> beruft. In Wahrheit denkt

<sup>109</sup> Über die politischen Implikationen dieses Instrumentalismus findet sich bei Gustav E. Müller folgender interessanter Hinweis: „John Deweys Instrumentalismus weitete den individualistischen Pragmatismus von James aus, indem er ihn auf soziale Organisationen übertrug. Ein anonymer industrieller Prozeß verschlingt bei ihm alle Interessen. Und bei George Herbert Mead wird das industrielle Machtbewußtsein zum amerikanischen Patriotismus. Der Pragmatismus wird von Mead zur amerikanischen Nationalphilosophie erklärt, wer sie bezweifelt, steht im Verdacht, kein guter Amerikaner zu sein“ (Müller: a. a. O. S. 323). Deutlicher läßt sich wohl der Zusammenhang zwischen Pragmatismus und den faschistischen Umtrieben eines McCarthy kaum aufweisen!

<sup>110</sup> Dewey ist bereit, „freimütig einzugestehen, daß die Philosophie nichts weiter als Hypothesen anzubieten habe und daß der Wert dieser Hypothesen nur darin liege, den menschlichen Geist empfänglicher für das Leben der Umwelt zu machen...“; er gibt allerdings zu, worum es sich in Wirklichkeit auch handelt, daß dies nämlich „den meisten Philosophen geradezu als Negation der Philosophie“ erscheint. (Dewey: Vom Ursprung des Philosophierens. Philosophie im Wandel der Auffassungen. In: Der Monat. 1949 Nr. 13 S. 34).

<sup>111</sup> Mit Hilfe der „Wissenschaft“ hat Dewey in einem Vortrag „Authority and Social Change“ von 1936 übrigens auch versucht, das Problem der „Relation zwischen Autorität und Freiheit“ zu lösen (Intelligence in the modern world. John Dewey's Philosophy. Edited, and with an introduction by Joseph Ratner. New York 1939. S. 344). Wenn auch Dewey höchst fragwürdigerweise die Entstehung des Liberalismus als Endergebnis des historischen Kampfes zwischen Freiheit und Autorität sowie deren Trennung in separate Sphären betrachtet (Intelligence in the modern world. S. 351), so sieht er doch richtig, daß die konsequente Durchführung der Ideen des Liberalismus die effektive Freiheit der ökonomisch Schwachen und Nichtprivilegierten, d. h. der überwiegenden Mehrheit der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft, vernichtet (Intelligence in the modern world. S. 351 f.; siehe auch S. 354 f.). Die Frage nach neuen Mitteln (resources), um Freiheit und Autorität in das rechte Verhältnis zu bringen (Intelligence in the modern world.



er nicht daran, die von ebenderselben Wissenschaft gelieferten objektiven Kriterien anzuerkennen. Will er den Pluralismus, der die Leugnung objektiver Gesetzmäßigkeiten impliziert, aufrechterhalten, dann kann er das auch nicht, sondern ist vielmehr genötigt, mit Scheinobjektivitäten, an Stelle objektiver wissenschaftlicher Wahrheiten, zu operieren. Im übrigen gibt er selbst zu: „Man kann die Tatsache nicht verschleiern, daß eine experimentelle Lebensphilosophie schließlich eine Philosophie des Treffens und Vorbeizehens ist.“<sup>112</sup> Am Beispiel der Freiheitskonzeption von Dewey und Hook wird sich zeigen, daß diese „experimentelle Lebensphilosophie“ nicht nur, wie Dewey wähnt, „vom Standpunkt des Apriorismus“ aus gesehen „hoffnungslos anarchistisch“<sup>113</sup> ist, sondern daß sie tatsächlich einen ideologischen Ausdruck der in der kapitalistischen Gesamtproduktion herrschenden Anarchie bildet, daß ihr „Experimentieren“ nichts anderes ausdrückt, als das verzweifelte und letztlich aussichtslose Laviertum der heutigen Bourgeoisie angesichts der Wirkung objektiver Entwicklungsgesetze, welche die Bourgeoisie nicht sehen will, weil sie ihren Untergang als Klasse zur Notwendigkeit machen.

Ich sagte schon, daß Dewey und Hook ihre pragmatistischen Anschauungen in einer Zeit, nämlich nach dem Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution, vortragen, in der es einfach nicht mehr möglich ist, grundlegende Ergebnisse des dialektischen und historischen Materialismus zu ignorieren oder insgesamt abzulehnen. Hatte Dewey noch im Jahre 1915 Hegelianismus und Marxismus schlankerhand in einen Topf geworfen und als sog. „Apriori-Philosophie“ uneingeschränkt verurteilt<sup>114</sup>, so ändert sich sein taktisches Verhalten gegenüber dem Marxismus spätestens um 1930 herum erheblich. Im Ergebnis dieser taktischen Neuorientierung lassen Dewey wie Hook die Theorie der absoluten Willensfreiheit fallen, schränken den traditionellen Individualismus der pragmatistischen Freiheitskonzeption — zumindest in Worten — ein und gestehen der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt — wiederum zumindest in Worten —

S. 356), beantwortet er jedoch nicht im Sinne der Ausnutzung der Wissenschaft zur Ausarbeitung einer Theorie, welche eine exakte Anweisung zur praktischen revolutionären Umgestaltung der bestehenden Gesellschaft liefert, sondern im Sinne der Benutzung von „Wissenschaft“ schlechthin, von Wissenschaft als „organisierter“ und „kollektiver Intelligenz“ (Intelligence in the modern world. S. 357) zur Herstellung einer „organischen, effektiven Union“ (Intelligence in the modern world. S. 358) zwischen Freiheit und Organisation — ohne die Grundlagen der bestehenden Gesellschaft anzutasten. Das aber ist Demagogie, die auf einer unzulässigen Extrapolation beruht. Wenn auch, wie Dewey meint, eine Besonderheit der Wissenschaft darin besteht, sich (in gewissen Grenzen) kraft der freien Initiative zu entwickeln und dennoch *Autorität* zu besitzen, weil sie sich auf eine „kollektive, kooperativ organisierte Aktivität“ (Intelligence in the modern world. S. 359) gründet, so ist doch „die Tätigkeit kooperativer Intelligenz, wie sie sich in der Wissenschaft entfaltet“, noch lange kein „Arbeitsmodell der Union von Freiheit und Autorität“ (Intelligence in the modern world. S. 360). Es liegt hier wiederum der schon weiter oben erwähnte Fehler des instrumentalistischen Pragmatismus vor, die Gesellschaft, gleich einer Retorte, als Betätigungsfeld wissenschaftlicher Experimente anzusehen, bei gleichzeitiger Leugnung objektiver Maßstäbe, die für Experimente richtungweisend sein könnten.

<sup>112</sup> Dewey: Deutsche Philosophie und Deutsche Politik. S. 95.

<sup>113</sup> Dewey: Deutsche Philosophie und Deutsche Politik. S. 94. Übrigens stand schon James nicht an zu behaupten: „Der radikale Pragmatist ... ist ein sorgloses, anarchistisch geartetes Geschöpf“ (James: Pragmatismus. S. 165).

<sup>114</sup> Siehe Dewey: Deutsche Philosophie und Deutsche Politik. S. 33.

einen stärkeren Einfluß auf das Verhalten des Menschen zu. Es sei der Fehler aller früheren Erörterungen der Freiheit als bloßer Willensfreiheit, bemerkt Dewey, „daß sie die Trennung der sittlichen Betätigung von der Natur und dem öffentlichen Leben“<sup>115</sup> bedeuteten. Seine Schlußfolgerung, die auf eine scheinbare Anerkennung des Freiheitsstrebens der Volksmassen in den kapitalistischen Ländern hinausläuft, lautet: „Man muß von Moralthorien sich abwenden hin zum allgemein menschlichen Kampf für politische, wirtschaftliche und religiöse Freiheit, für Freiheit des Denkens, der Rede, des Glaubens, der Vereinigung, um etwas Bedeutsames und Wesentliches in der Vorstellung der Willensfreiheit zu finden.“<sup>116</sup> Unter dieser Voraussetzung tritt Dewey, scheinbar ganz vernünftig, auch für „die verständnisvolle Anerkennung des unlöslichen Zusammenhangs, von Natur, Mensch und Gesellschaft“<sup>117</sup> ein, um dann aber sofort den Subjektivismus wieder zur Hintertür hereinzulassen. Sowohl gegenüber derjenigen Form des subjektiven Idealismus, welche den Begriff der Sittlichkeit einer nicht näher bestimmten inneren Freiheit entspringen läßt<sup>118</sup>, als auch gegenüber einer schauderhaften Karikatur der materialistischen Geschichtsauffassung<sup>119</sup> vermeint er einen jener berüchtigten „dritten Wege“ zu finden, auf dem sich dann der subjektivistische Irrationalismus in Gestalt einer sog. „menschlichen Natur“ ebenso wieder einstellt wie die Willensfreiheit, der Pluralismus, der Tychismus und die nichtsagende, heuchlerische Berufung auf die Wissenschaft. Wörtlich heißt es bei Dewey: „Wir können einsehen lernen, daß die Lebensführung eine Wechselwirkung ist zwischen Elementen der menschlichen Natur und der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt. Dann sehen wir, daß der Fortschritt sich auf zwei Wegen vollzieht und daß die Freiheit in der Wechselwirkung (in that kind of interaction) zu suchen ist, die sich in einer Umwelt behauptet, in der menschliches Wünschen und Wählen auch noch etwas gelten. Es gibt in der Tat Kräfte im Menschen und nicht bloß außer ihm. Sie sind ja wohl außerordentlich schwach im Vergleich mit den äußeren Kräften. Aber sie können in einer vorausschauenden und gestaltenden Intelligenz (foreseeing and contriving intelligence) eine Stütze finden.“<sup>120</sup> Diese Gedanken finden sich gewissermaßen programmatisch am Anfang des Buches über „Die menschliche Natur, ihr Wesen und ihr Verhalten“. Ihre volle Tragweite zeigt sich dann in den Ausführungen zur Frage „Was ist Freiheit?“, der Dewey ein spezielles Kapitel<sup>121</sup> der gleichen Schrift gewidmet hat.

Zunächst scheint sich Dewey einem wissenschaftlichen Begriff der Freiheit stark anzunähern, denn er fordert eine Philosophie, „die den objektiven Charakter der Freiheit erkennt und ihre Abhängigkeit von einer Übereinstimmung der Umwelt mit den menschlichen Bedürfnissen, ein Zusammenstimmen, das nur durch tiefes Denken und unermüdlichen Fleiß erzielt werden kann.“<sup>122</sup> Er sieht den „Weg zur Freiheit in der Erkenntnis der Tatsachen . . ., die uns in den Stand setzt, sie im Zusammenhang mit Begehungen und Zielen zu verwerten.“<sup>123</sup> Er bemerkt, ein Mensch sei „in seinem Denken und Tun in dem Maß frei, wie er

<sup>115</sup> John Dewey: Die menschliche Natur, ihr Wesen und ihr Verhalten. Stuttgart und Berlin 1931. S. 9.

<sup>116</sup> Ebenda.

<sup>118</sup> Dewey: a. a. O. S. 10.

<sup>120</sup> Dewey: a. a. O. S. 10 f.

<sup>122</sup> Dewey: a. a. O. S. 316.

<sup>117</sup> Dewey: a. a. O. S. 14.

<sup>119</sup> Ebenda.

<sup>121</sup> Dewey: a. a. O. S. 313—324.

<sup>123</sup> Dewey: a. a. O. S. 313.

das kennt, womit er zu tun hat“<sup>124</sup>, und hält für möglich, daß hier der „Schlüssel zur Freiheit in jeder Form“<sup>125</sup> zu finden ist. In Wahrheit jedoch sind diese Feststellungen rein deklarativ und erfüllen nur die Funktion eines scheinobjektiven Schleiers, hinter dem sich der subjektive Idealismus verbirgt. Zentral für Deweys Freiheitskonzeption ist nämlich nicht die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit den objektiven Lebensbedingungen, sondern die Übereinstimmung der nach den angeblichen Bedürfnissen der sog. „menschlichen Natur“ subjektiv-idealistisch zurechtgemodelten Umwelt mit eben diesen Bedürfnissen der sog. „menschlichen Natur“. Ganz willkürlich behauptet er, daß die „Abwechslung“, worunter er auch „das Neue, das Risiko, die Veränderung“ versteht, „mehr“ sei „als nur die Würze des Lebens“, sondern vielmehr „in hohem Maße zu seinem Wesen“ gehöre und überhaupt „den Unterschied zwischen dem Freien und dem Versklavten“ ausmache<sup>126</sup>, und hält sich für berechtigt, der sog. „menschlichen Natur“ ein angebliches „Verlangen nach einem echten und rechten, unvorhergesehenen Zufall“<sup>127</sup> zuzuschreiben. „Was die Menschen unter dem Namen Freiheit schätzen,“ so proklamiert er dreist, „ist eine solche Unsicherheit der Bedingungen, daß Überlegung und Wahlentscheidung auch noch dabei eine Chance haben.“<sup>128</sup> Völlig unzulässig verabsolutiert er dann das Moment einer relativen Unsicherheit im menschlichen Verhalten und verwandelt diese subjektive Unsicherheit in ein scheinobjektives Seinsgesetz. So schreibt er: „Unwissenheit und Unsicherheit im Menschen zugestehen, während man sie der Natur abspricht, das schließt doch einen merkwürdigen Dualismus in sich. Veränderlichkeit, Initiative, Neuerung, Loslösung von der Routine, Experimentieren, das sind, empirisch gesehen, Kundgebungen eines echten Strebens in der Natur der Dinge. Jedenfalls sind es diese Dinge, die uns wertvoll sind unter dem Namen der Freiheit...“<sup>129</sup> Suggestiv und demagogisch fügt Dewey hinzu: „Ein freier Mann würde lieber sein Glück versuchen in einer offenen Welt, als behütet und bewahrt sein in einer geschlossenen.“<sup>130</sup>

Mit diesen rigorosen Anthropomorphismen sind Pluralismus und Tychismus im Sinne von James wiederhergestellt — trotz allen anfänglichen Geredes von der Übereinstimmung der Menschen mit der Umwelt und der Rolle der Wissenschaft bei ihrer Herstellung. Unter dieser Voraussetzung tritt schließlich die „experimentelle Lebensphilosophie“ in ihre angemessenen Rechte, nachdem sich die Verwirklichung der Freiheit in der erdichteten Welt des Tychismus als „Sache des Experiments“<sup>131</sup> „erwiesen“ hat.

Die seiner Konzeption entgegenstehenden Einwände des Determinismus abzufertigen, macht sich Dewey nicht weniger leicht, indem er das Wesen des wissenschaftlich verstandenen Determinismus schlankerhand verfälscht. Bestünde eine durchgängige Gesetzmäßigkeit (mit seinen Worten: „wenn die Welt schon eine abgemachte Sache ist“), so argumentiert er, sei „die einzige Freiheit,

<sup>124</sup> Ebenda.

<sup>125</sup> Ebenda.

<sup>126</sup> Dewey: a. a. O. S. 219.

<sup>127</sup> Ebenda.

<sup>128</sup> Dewey: a. a. O. S. 320.

<sup>129</sup> Dewey: a. a. O. S. 321.

<sup>130</sup> Dewey: a. a. O. S. 322. Zu einer solchen Auffassung bemerkte bereits Plechanow treffend: „Die subjektiv idealistische Ansicht von der Geschichte..., die der Freiheit des Menschen angeblich soviel Platz zuweist, macht ihn tatsächlich zum Spielball des Zufalls. Darum ist diese Ansicht eigentlich sehr trostlos“ (G. W. Plechanow [N. Beltow]: Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung. Berlin 1956. S. 65).

<sup>131</sup> Dewey: a. a. O. S. 318.



auf die der Mensch sich noch Hoffnung machen kann, die Leistungstüchtigkeit im äußeren Handeln“. <sup>132</sup> Er ignoriert also gänzlich, daß die Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit sich bezüglich des menschlichen Verhaltens nicht auf eine „Leistungstüchtigkeit im äußeren Handeln“, d. h. auf das zielstrebige praktische Verhalten entsprechend der objektiven Gesetzmäßigkeit, reduziert, sondern daß die planmäßige Praxis ein bestimmtes, sie erst ermöglichendes intellektuelles und moralisches Verhalten zur notwendigen Voraussetzung hat. <sup>133</sup> Dewey kann seine Argumentation nur dadurch stützen, daß er die vorgeblich freie Wahlentscheidung, den Ausdruck der „Freiheit“ in der pluralistischen Welt, ihrer Bedeutung nach allein auf ihre Folgen bezieht und von den sie determinierenden Bedingungen metaphysisch trennt. Während in Wahrheit die Wahlentscheidung zwischen den gegebenen objektiven und subjektiven Bedingungen einerseits und der sich aus ihnen für das praktische Verhalten ergebenden Möglichkeit andererseits vermittelt, liefern nach Dewey allein die möglichen „Folgen“ der Wahlentscheidung „all das Verfügungsrecht über künftige Möglichkeiten“, ist „dieses Verfügungsrecht ... der springende Punkt unserer Freiheit“, und zwar mit der demagogischen <sup>134</sup> Pointe: „Ohne es (dieses Verfügungsrecht — K. Sch.) werden wir von hintenher gestoßen, mit ihm wandeln wir im Licht.“ <sup>135</sup> Immerhin ist Dewey bei seiner Polemik gegen die rationale, wenn auch wissenschaftlich allein nicht ausreichende Bestimmung der Freiheit als „Einsicht in die Notwendigkeit“ genötigt zuzugeben, daß die „Erkenntnis eines notwendigen Gesetzes ... in der Tat eine Rolle“ spiele. Ganz zutreffend wendet er jedoch ein, daß „keine Einsicht in die Notwendigkeit als solche“ etwas anderes ergeben könne, „als eben ein Bewußtsein der Notwendigkeit“. Dann aber kommt wieder der unvermeidliche Sprung in den subjektiven Idealismus. Freiheit sei die „Wahrheit der Notwendigkeit“, wie er jetzt sagt, „nur, wenn wir eine Notwendigkeit dazu brauchen, eine andere abzuändern.“ <sup>136</sup> Diese Behauptung ist teils falsch und teils eine nichtsagende Deklamation. Einmal bleibt die Einsicht in die Notwendigkeit ein Hauptelement der Freiheit ungeachtet dessen, daß die erkannte Notwendigkeit nicht aufgehoben werden kann, weil ja diese Einsicht nichts weiter ist als die intellektuelle Voraussetzung des von störenden Einflüssen befreiten, somit freien Vollzuges der Notwendigkeit. <sup>137</sup> Zum anderen kann von einer „Abänderung“ einer

<sup>132</sup> Dewey: a. a. O. S. 320.

<sup>133</sup> „Es handelt sich hier um ein beliebtes Steckenpferd des subjektiven Philosophen, um die Idee des Konflikts zwischen Determinismus und Sittlichkeit, zwischen der historischen Notwendigkeit und der Bedeutung der Persönlichkeit... In Wirklichkeit besteht hier gar kein Konflikt... Die Idee des Determinismus, die die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen feststellt und die unsinnige Fabel von der Willensfreiheit zurückweist, beseitigt weder die Vernunft noch das Gewissen des Menschen noch die Beurteilung seiner Handlungen auch nur im mindesten. Ganz im Gegenteil, die deterministische Auffassung allein gestattet eine strenge und richtige Beurteilung, im Gegensatz zu der Abwälzung aller möglichen Dinge auf den freien Willen“ (Lenin: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Band I. Moskau 1946. S. 111; siehe auch Plechanow: Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte. Berlin 1946. S. 9—21).

<sup>134</sup> Über dieselbe Demagogie bei James und zu ihrer Kritik siehe Wells: a. a. O. S. 126.

<sup>135</sup> Dewey: a. a. O. S. 322.

<sup>136</sup> Dewey: a. a. O. S. 323.

<sup>137</sup> Siehe Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft [„Anti-Dühring“]. Berlin 1948. S. 138 f. und vgl. Klaus Schrickel: Was ist Freiheit? In: Forum. 8. Jg. Nr. 20 v. 14. 5. 1954 S. 5 f.

Notwendigkeit nur der begründetermaßen sprechen, der eine durchgängige Gesetzmäßigkeit und das Wirken von Gesetzen unterschiedlicher Ordnung anerkennt, weil die Notwendigkeit nur dergestalt „abgeändert“ werden kann, daß die bewußte Anwendung einer allgemeineren Gesetzmäßigkeit die Möglichkeit zur Einschränkung des Wirkens einer einschlägigen besonderen Gesetzmäßigkeit liefert. Für einen Vertreter des Tychismus, wie Dewey, aber ist natürlich eine solche Überlegung prinzipiell unannehmbar.

Schließlich subjektiviert Dewey, ähnlich wie James, auch noch den moralischen Aspekt der Freiheit. Da er den einzigen wissenschaftlichen Maßstab ethischer Beurteilung, wie er in der Übereinstimmung des bewußten Verhaltens mit der objektiven Gesetzmäßigkeit liegt, nicht anerkennen kann, betrachtet er es ohne jede nähere Begründung als zu seiner „Hauptthese“ gehörig, daß die „Unterscheidung zwischen Besser und Schlimmer“ im „Überdenken“ der sich in der tychistischen Welt darbietenden „Möglichkeiten“ „auftaucht“<sup>138</sup>. Das Fazit besagter „Hauptthese“ ist ein pragmatistisches Monstrum von „Freiheit“, welches sich in der ganz und gar subjektiven, willkürlichen „Verwertung des Begehrens, der Überlegung und der Wahlentscheidung“ erschöpft — eine „Verwertung“, die es, wie Dewey versichert, ermöglichen soll, „gegenwärtigem Handeln eine feinere und reichere Gestalt zu geben“.<sup>139</sup>

Daß die willkürhaft subjektivistische, wenn auch gesellschaftlich klar motivierte Leugnung der durchgängigen objektiven Gesetzmäßigkeit Dewey zwangsläufig immer tiefer in den Irrationalismus führen muß, bis er am Ende mit der Hinwendung zum religiösen Aberglauben aller Rationalität entsagt, zeigt sich, wenn man die innere Logik aufspürt, welche den Inhalt von drei seiner Hauptschriften — „Freedom and Culture“, „Reconstruction in Philosophy“ und „A Common Faith“ — verbindet. Tut man dies, so wird nicht nur allgemein der apologetische, und schon deshalb unwissenschaftliche Charakter von Deweys Freiheitsauffassung klar durchschaubar, sondern dann wird auch im besonderen deutlich, daß der Marxismus diejenigen philosophischen Anschauungen repräsentiert, welche die zeitgenössischen Pragmatisten als die schärfste Bedrohung ihrer subjektiv-idealistischen Position empfinden, weil nur der Marxismus über die wissenschaftlichen Mittel verfügt, um sowohl alle Formen des bürgerlichen Irrationalismus zu widerlegen, als auch um die einzige wissenschaftlich vollgültige Freiheitskonzeption überzeugend zu begründen.

Vor allem in „Freedom and Culture“ unternimmt Dewey ebenso energische wie vergebliche Anstrengungen, den Marxismus zu „vernichten“. Auch hier wieder ist es der Schleier einer gewissen Scheinobjektivität, der den Subjektivismus maskieren soll. Zunächst hält Dewey, und zwar ganz offensichtlich unter dem Eindruck der immer stärkeren, nicht mehr zu ignorierenden Verbreitung marxistischer Ideen, die Ansicht „nicht länger“ für „adäquat“, „die Liebe zur Freiheit sei dem Menschen in einem solchen Maße inhärent, daß sie freie Institutionen schaffen und behaupten wird, wenn ihr nur mit der Beseitigung der Unterdrückung durch Kirche und Staat hierzu eine Chance gegeben wird“<sup>140</sup>. Dewey hält diese überholte Ansicht für einseitig, weil sie allen Nachdruck auf die „menschliche Natur“ lege und die „kulturellen Faktoren“ vernachlässige. Das

<sup>138</sup> Dewey: a. a. O. S. 324.

<sup>139</sup> Ebenda.

<sup>140</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 154.

Problem von Freiheit und Demokratie sei nur lösbar, wenn es im Zusammenhang einer „wohlabgewogenen“ (well-rounded) Wechselwirkung zweier Faktoren, nämlich der sog. „angeborenen menschlichen Natur“ und der „Kultur“<sup>141</sup>, gesehen werde. Dabei versteht Dewey unter „menschlicher Natur“ eine völlig unhistorische, die wesentlich gesellschaftliche Existenz des Menschen ignorierende, metaphysische Kategorie, das psychologische „Gepräge (make-up) der menschlichen Natur in ihrem ursprünglichen Zustand“. Diese „menschliche Natur“ sei durch zwei hauptsächliche „Tendenzen“ charakterisiert, zum Individualismus oder zur Differenzierung einerseits und zur Kombination oder Assoziation andererseits, d. h., kurz ausgedrückt, durch egoistische und altruistische Tendenzen. Wie Dewey meint, stehen beide Tendenzen mit der „Kultur“ in Wechselwirkung, wobei die entscheidende Aufgabe der Menschen die ist, eine Kultur zu schaffen, welche ein harmonisches Verhältnis der Entwicklung beider Tendenzen garantiert.<sup>142</sup> Es ist ziemlich durchsichtig, daß die Lehre von den zwei Tendenzen der „menschlichen Natur“ keine geringere Bedeutung hat, als den immanenten Grundwiderspruch des Kapitalismus zwischen gesellschaftlicher Produktion und individueller Aneignung dadurch in eine sozusagen allgemein-menschliche Erscheinung umzufälschen, daß er zu einem der „menschlichen Natur“ „angeborenen“ Widerspruch gemacht wird.<sup>143</sup> Der apologetische Sinn dieses Manövers erhellt aus Deweys weiteren Überlegungen, die sich aus der Begriffsbestimmung der Kultur ergeben.

„Der Zustand der Kultur“ wird von Dewey<sup>144</sup> aufgefaßt als „ein Zustand der Wechselwirkung vieler Faktoren, darunter hauptsächlich des Rechts und der Politik, der Industrie und des Handels, der Wissenschaft und der Technik, der Ausdrucks- und Umgangsformen, der Moral oder der Werte, welche die Menschen schätzen, ... und schließlich, wenn auch indirekt, ... ihrer Gesellschaftsphilosophie.“ Um die Unwissenschaftlichkeit dieser Auffassung zu erkennen, genügt der Hinweis darauf, daß Dewey, entsprechend seinem Pluralismus, alle genannten Faktoren als prinzipiell gleichwertig betrachtet und keinem von ihnen eine bestimmende Rolle zuspricht.<sup>145</sup> Auf Grund dieser pluralistischen Faktorenthorie bestreitet Dewey die Erkennbarkeit der Einflüsse, welche auf das Handeln des Einzelnen einwirken, und macht damit jede Wissenschaft von der Gesellschaft unmöglich. Nach seiner Meinung sind wir „auf Gnade und Ungnade Ereignissen ausgeliefert, die unerwartet, abrupt und gewaltsam auf uns einstürmen“.<sup>146</sup> Im Hinblick auf die Faktorenthorie stellt er fest, daß das von ihm sonst so hoch gepriesene experimentelle Verfahren in seiner Anwendung auf die Gesellschaft nichts sein kann als ein Glücksspiel „mit einem gewissen Grad Hoffnung und einem großen Teil Gerede“<sup>147</sup> und daß eine gesellschaftliche Planung immer zu

<sup>141</sup> Ebenda.

<sup>142</sup> Siehe Wells: a. a. O. S. 155 f.

<sup>143</sup> Siehe Wells: a. a. O. S. 156.

<sup>144</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 156.

<sup>145</sup> Vgl. Wells: a. a. O. S. 156 f. Methodisch handelt es sich hier um die Nichtunterscheidung wesentlicher und unwesentlicher Beziehungen sowie um die Verabsolutierung der Kategorie der Wechselwirkung. Eine ganz ähnliche fehlerhafte Theorie wurde bereits in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von den sog. „subjektiven Soziologen“ in Rußland vorgetragen und durch Marxisten wie Lenin, Plechanow u. a. widerlegt und bekämpft (siehe z. B. Plechanow: Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung. S. 22).

<sup>146</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 156.

<sup>147</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 157.



„total unvorhersehbaren Folgen“<sup>148</sup> führen muß. Allzu deutlich ist hier der Wunsch der Vater des Gedankens! Der planmäßige Aufbau des Sozialismus „kann nicht“ stattfinden, weil das nach Deweys Wunsch „nicht sein darf“!

Bevor jedoch Dewey zu den für ihn „positiven“ Schlußfolgerungen aus seiner Faktorentheorie übergeht, „erledigt“ er sein Haupthindernis, indem er zum Generalangriff auf den Marxismus antritt. Dieser Feldzug ist eine wahre Orgie der Verleumdung und besteht lediglich darin, daß Dewey sich eine ihm genehme Attrappe des Marxismus verfertigt und diese dann „theoretisch“ über den Haufen rennt. Danach ist der Marxismus, um es kurz zusammenzufassen, ein „ökonomischer Determinismus“<sup>149</sup>, „abgeleitet aus der Hegelschen dialektischen Metaphysik“<sup>150</sup>, eine „Theologie“, welche sich durch „Autoritätsgläubigkeit“<sup>151</sup> auszeichnet. Es erübrigt sich im vorliegenden Zusammenhang, die sehr einfache Aufgabe der Zerstörung dieses ungeheuerlichen Lügengewebes zu lösen. Für Dewey besteht der ausschließliche Sinn seiner Haßkampagne gegen den Marxismus darin, eine Philosophie, die heute zur unbesiegbaren wissenschaftlichen Weltanschauung vieler Millionen Menschen geworden ist, als eine Art Episode des 19. Jahrhunderts, als eine Art zeitbedingten „Irrtum“ für „veraltet“ zu erklären und demgegenüber den Pragmatismus als allein „modern“ und „zeitgemäß“ auszugeben. Er schreibt: „Wie man von literarischen Produkten sagt, ist der Marxismus hinsichtlich seines Anspruchs, besonders wissenschaftlich zu sein, ‚veraltet‘ (dated). Denn wie *Notwendigkeit* und Suchen nach einem einzigen allumfassenden Gesetz für die intellektuelle Atmosphäre der vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts typisch waren, so sind *Wahrscheinlichkeit* und *Pluralismus* für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft charakteristisch.“<sup>152</sup> Berücksichtigt man, daß es jede wirkliche Wissenschaft mit der Erforschung objektiver Gesetze zu tun hat und daß deshalb die notwendige Voraussetzung jeder erfolgreichen wissenschaftlichen Betätigung die Anerkennung einer durchgängigen objektiven Gesetzmäßigkeit ist, dann begreift man, daß Deweys unqualifizierte Polemik weit über den Rahmen eines isolierten Angriffs auf den Marxismus hinausgeht, daß Dewey in der Gestalt des Marxismus aller Wissenschaftlichkeit den Krieg erklärt, ja erklären muß, wenn er sein pragmatistisches Programm der Subjektivierung und Irrationalisierung gesellschaftlicher Probleme durchführen will.

Nachdem Dewey die Wissenschaft auf diese Weise als „veraltet“ abgetan hat, fällt es ihm nicht schwer, das Grundproblem, an welchem der Kapitalismus scheitern muß, nämlich die Beherrschung der ihm zunehmend über den Kopf wachsenden Produktivkräfte, zu meistern, und zwar mit Hilfe der Ethik, welche das Unmögliche möglich machen soll, sowohl den Kapitalismus zu erhalten als auch Demokratie und Freiheit zu sichern. Ausgangspunkt dieser Donquichotterie ist die schlichte Versicherung: „Die Macht des Menschen über die physikalischen Naturenergien ist gewaltig angewachsen ... Ungewiß ist nur noch, was wir mit ihr anfangen werden ... Was jedoch mit ihr geschehen wird, ist eine Frage der Moral.“<sup>153</sup> Dementsprechend stellt sich Dewey das Hauptproblem der kapitalistischen Gesellschaft nicht dar als die tatsächlich entscheidende Frage, wie die hinter der Entwicklung der Produktivkräfte zurückgebliebenen Produktions-

<sup>148</sup> Ebenda.

<sup>150</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 161.

<sup>152</sup> Ebenda.

<sup>149</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 159.

<sup>151</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 162.

<sup>153</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 163.

verhältnisse wieder mit diesen in Übereinstimmung gebracht werden können, sondern das Zurückbleiben der Sittlichkeit hinter der technischen Naturbeherrschung. Folglich geht es Dewey nicht um soziale Revolution, sondern um die Inangriffnahme des Problems „der moralischen Grundlage politischer Institutionen und der moralischen Prinzipien, mit deren Hilfe gemeinsam handelnde Menschen eine individuelle Freiheit erwerben können, die zu brüderlichen Assoziationen miteinander führen wird“. <sup>154</sup> Damit aber ist die vorher behauptete scheinobjektive Wechselwirkung zwischen „menschlicher Natur“ und „Kultur“ zu den Akten gelegt, nachdem sie bei der „Vernichtung“ des Marxismus ihren Zweck erfüllt hat. Nunmehr hängen alle sog. kulturellen Faktoren von der „menschlichen Natur“ ab; allein bestimmend ist der sog. moralische Faktor. Ausdrücklich stellt Dewey fest, daß alles „verderblich“ sei, „was die fundamental moralische Natur des sozialen Problems verdunkelt“. <sup>155</sup> Und weiter sagt er, „daß die Quelle der demokratischen Tradition Amerikas eine moralische ist — keine technische, abstrakte, begrenzt politische oder materiell utilitaristische. Sie ist eine moralische, weil sie auf dem Glauben an das Vermögen der menschlichen Natur beruht, Freiheit für den einzelnen zu erlangen, verbunden mit Achtung und Rücksicht gegenüber anderen Personen und mit einer sozialen Stabilität, die sich auf Zusammenhalt statt auf Zwang gründet“. <sup>156</sup> Auf diese Weise ist nicht nur das Freiheitsproblem durch seine Reduktion auf eine ausschließlich ethische Frage hoffnungslos subjektiviert und jeder wissenschaftlichen Erörterung entzogen, sondern ist überhaupt die Lösung sämtlicher gesellschaftlicher Probleme vom freien Willen und von der freien Wahl des Einzelmenschen abhängig gemacht. Dewey ist diesbezüglich zum Standpunkt von James zurückgekehrt <sup>157</sup>, indem er feststellt: „Zu sagen, das Problem sei moralischer Natur, heißt, daß es in letzter Instanz auf persönliches Wählen und Handeln hinausläuft. Die Einzelmenschen bedürfen dieser Haltung als Ersatz für Stolz und Vorurteil, für klassenmäßige und persönliche Interessen...“ <sup>158</sup> Der gesellschaftliche Sinn dieser Ausführungen liegt auf der Hand. Dewey vermittelt zwischen der melioristischen Lehre von James und den zeitgenössischen reformistischen Theorien der Rechtssozialisten. <sup>159</sup> Die Lösung aller gesellschaftlichen Fragen wird erwartet von immer nur partiellen und obendrein äußerst langwierigen individualpsychologischen und ethischen Experimenten. Das aber ist eine Demagogie, die bloß den einen antihumanistischen Zweck verfolgt, die kapitalistische Ausbeutung zu verewigen, die tatsächlichen Grundlagen der imperialistischen Unterdrückung unangetastet zu lassen und den Kampfwillen der Volksmassen, denen es um effektive Freiheit geht, zu lähmen. In diesem Sinne versichert Dewey: „Eine amerikanische Demokratie kann der Welt nur dienen, wenn sie in ihrer eigenen Lebensführung die Wirksamkeit pluralistischer, partieller und experimenteller Methoden demonstriert... Wir sind durchaus berechtigt, an den langen und

<sup>154</sup> Ebenda.

<sup>155</sup> Ebenda.

<sup>156</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 164. Derselbe Gedanke findet sich auch in Deweys Arbeit „Democracy and Educational Administration“ von 1937: „The foundation of democracy is faith in the capacities of human nature...“ (Intelligence in the modern world. S. 402).

<sup>157</sup> An anderer Stelle identifiziert Dewey direkt „Freiheit“ und „Individualität“ (Intelligence in the modern world. S. 627).

<sup>158</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 164.

<sup>159</sup> Siehe auch Wells: a. a. O. S. 130, 192—195 und 203 f.

langsamen Prozeß der Zeit zu appellieren, um uns vor dem Pessemismus zu schützen, der einer zeitlich zu kurz gespannten Sicht der Ereignisse entspringt...“<sup>160</sup>

Eine wichtige Ergänzung dieser melioristischen Theorie liefert Dewey in einem Buch, das den verheißungsvoll euphemistischen Titel „Reconstruction in Philosophy“ trägt, obgleich es sich in Wahrheit nicht um eine „Erneuerung“ der Philosophie handelt, sondern um eine zeitgemäße Anpassung älterer Formen des reaktionären subjektiven Idealismus an die ideologischen Bedürfnisse des Klassenkampfes der Bourgeoisie unter imperialistischen Bedingungen. Dewey geht hier von der seiner Leugnung objektiver Gesetzmäßigkeiten entsprechenden Behauptung aus, sämtliche bisherigen ethischen Theorien seien irrig gewesen, weil sie nach „einer einzigen und letzten Quelle“<sup>161</sup> des Sittengesetzes suchten. Er bestreitet die wissenschaftliche Nachweisbarkeit eines objektiven und allgemeinverbindlichen Bezugs moralischer Normen, an deren Stelle er eine „Pluralität“ einzelner „Güter“ (goods) oder „individualisierter Zwecke“ setzt, so daß, bei Voraussetzung einer Vielheit moralischer Situationen, jede von ihnen „einzigartig“ ist und „ihr eigenes, nicht austauschbares Gut“<sup>162</sup> besitzt. Wenn nun Dewey zwar sagt, daß die Frage des moralischen Verhaltens Sache der „Einsicht“ (intelligence) sei, so muß diese „Einsicht“ nicht etwa als Mittel der Erkenntnis objektiver Normen verstanden werden, sondern pragmatistisch, d. h. als „Einsicht“ in die subjektiven Konsequenzen der Verfolgung subjektiver Zwecke, als eine „Einsicht“, die durch nichts mehr legitimiert ist, als durch den nicht näher begründeten „Glauben an eine Pluralität der Veränderung und Bewegung individualisierter Güter und Zwecke“<sup>163</sup>. Mit dieser Auffassung muß Dewey jedoch zwangsläufig am Problem der Verantwortung scheitern. Da die Verantwortung nur einen Sinn hat, wenn sie gesellschaftlich bezogen ist, Dewey aber jeden gesellschaftlichen Bezug bestreitet, bleibt ihm nur der Ausweg zu erklären, er habe mit seinem ethischen Subjektivismus die Verantwortung nicht zerstört, sondern nur „lokalisiert“<sup>164</sup>. Die praktischen Folgen eines solchen Standpunktes sind verheerend. Ist moralisches Verhalten nur mehr Setzung und Verwirklichung „individualisierter Zwecke“, dann entfallen jeder gültige Maßstab der Sittlichkeit und jede Verantwortung; allein die subjektiven Folgen eines bestimmten moralischen Verhaltens entscheiden über seine Verantwortbarkeit. Im Ergebnis dient eine derartige Theorie der bequemen Rechtfertigung aller jener willkürhaften „Freiheiten“, in deren Vollzug sich die skrupellose Geschäfts- und Erfolgs„moral“ der Imperialisten betätigt.

<sup>160</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 164.

<sup>161</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 166. Über denselben Gedanken bei James schreibt Flournoy: „Ein solches Unterfangen (‚Aufstellung einer Lehre vom höchsten Gut‘, ‚eine quasi-endgültige Hierarchie der Pflichten und Güter zu begründen‘ — K. Sch.) schien ihm eine ebenso große Absurdität, ein ebenso großer Frevel an Freiheit und Fortschritt, wie wenn man sich erkühnen wollte, eine wissenschaftliche Auffassung des Universums als ewig unantastbare Norm aufzustellen“ (Flournoy: a. a. O. S. 69).

<sup>162</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 167.

<sup>163</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 168.

<sup>164</sup> Ebenda. Auch das bedeutet eine Rückkehr zu James: „Die persönliche Intuition, die durch die Berührung mit dem Leben in den Tiefen unseres Wesens erweckt wird und die besondere Eigenart des Subjektes nie verleugnet, ist nach James in jedem Einzelfall der höchste sittliche Richter“ (Flournoy: a. a. O. S. 70).



Indessen hat sich Dewey bemüht, den rigorosen Subjektivismus seiner Ethik durch die Einführung einer scheinobjektiven Illusion formal abzuschwächen und annehmbarer zu machen. Diese Illusion besteht in dem Gedanken, daß in der Verfolgung aller möglichen „individualisierten Zwecke“ angeblich die Verfolgung eines allgemeinen Zweckes, auf den jedes moralische Verhalten abzielen soll, zum Ausdruck kommt. Dieser allgemeine, nicht näher begründete und raffiniert verschwommen formulierte moralische Zweck ist das „Wachstum“ (growth) im Sinne einer allmählichen, stets nur quantitative moralische Veränderungen herbeiführenden „Melioration“ als vorgeblich progressiv wirkendes ethisches Allheilmittel sämtlicher Gebrechen des kapitalistischen Systems.<sup>165</sup> „Die bedeutungsvolle Angelegenheit“, schreibt Dewey<sup>166</sup>, „wird der Prozeß des Wachstums, der Verbesserung und des Fortschritts an Stelle des statischen Ergebnisses... Der Zweck und das Gute ist nicht die Gesundheit als ein für allemal fixierter Zweck, sondern die erforderliche Verbesserung der Gesundheit — ein kontinuierlicher Prozeß. Der Zweck ist nicht mehr ein Grenzpunkt oder ein erreichtes Ziel. Er ist der aktive Prozeß der Umwandlung der bestehenden Situation. Nicht Perfektion als ein Endzweck, sondern der immerwährende Prozeß der Vervollkommnung, der Reife und der Verfeinerung ist das Ziel des Lebens. Güter wie Redlichkeit, Fleiß, Bescheidenheit, Gerechtigkeit sind ebenso wie Gesundheit, Reichtum oder Wissen keine Güter, die man besitzen kann, als wären sie Ausdruck zu erreichender fixierter Zwecke. Sie sind Direktiven zur Veränderung der Beschaffenheit der Erfahrung. Wachstum als solches ist der einzige moralische ‚Zweck‘.“ Das aber, versichert Dewey, sei Meliorismus — „der Glaube, daß die zu einem bestimmten Zeitpunkt bestehenden Umstände, seien sie vergleichsweise schlecht oder vergleichsweise gut, jedenfalls verbessert werden können.“<sup>167</sup> Das Ganze gipfelt schließlich darin, daß Dewey das ausschließliche Werkzeug des Meliorismus, des „kontinuierlichen Übergangs der Erfahrung von Schlechter zu Besser“, in pädagogischen — genauer: in schulpädagogischen — Maßnahmen erblickt. Er bemerkt, daß „der Erziehungsprozeß mit dem moralischen Prozeß zusammenfällt, da der letztere ein kontinuierlicher Übergang der Erfahrung von Schlechter zu Besser ist.“<sup>168</sup>

Es ist nicht schwer einzusehen, daß dieser Meliorismus seinem Kern nach eine ideologische Waffe ist, um den Kampf der Völker der kapitalistischen Länder um wirkliche Freiheit und um wirkliche Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse in Bahnen zu lenken, die der herrschenden Klasse genehm sind. Das Problem der Werktätigen im Kapitalismus ist eine Frage notwendiger qualitativer Veränderungen der gesellschaftlichen Lebensbedingungen, die nur als revolutionäre, diskontinuierliche Veränderungen wirksam sein können. Subjektiviert man aber, wie Dewey, alle gesellschaftlichen Fragen zu Problemen der individuellen moralischen Entwicklung und interpretiert diese Entwicklung als lediglich evolutionären, kontinuierlichen Prozeß quantitativer Veränderungen, so bedeutet dies praktisch eine Verewigung des Kapitalismus und der Unfreiheit der Volksmassen. Dann noch obendrein die moralische „Rekonstruktion“ zu einer Sache der pädagogischen Einrichtungen des kapitalistischen Staates machen zu wollen, grenzt an Zynismus.

<sup>165</sup> Siehe Wells: a. a. O. S. 170.

<sup>167</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 171.

<sup>166</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 170.

<sup>168</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 172.

Während Dewey mit seiner Theorie des Meliorismus jedes Streben nach wirklicher Freiheit illusorisch gemacht hat, schickt er sich in seinem Buch „A Common Faith“ an, seine Freiheitskonzeption dadurch zu „vollenden“, daß er mit Hilfe einer Form der phantastischen Widerspiegelung solcher Mächte, denen die Menschen ohnmächtig gegenüberstehen, d. h. mit Hilfe der Religion, den wahren Inhalt der Freiheit in eine freiwillige, religiös motivierte Unterwerfung gegenüber angeblich unbekannten Mächten pervertiert.

Um sich nicht durch allzu enge Nachbarschaft zu den traditionellen Offenbarungsreligionen zu kompromittieren, legt Dewey den Begriff des „Übernatürlichen“ beiseite<sup>169</sup> und ersetzt das Wort Religion durch den Ausdruck das „Religiöse“<sup>170</sup>. Dabei handelt es sich jedoch gewissermaßen nur um ein formales Zugeständnis an den Zeitgeschmack. Das Wesen der Religion bleibt unangetastet, denn auch Sache des „Religiösen“ ist, wie Dewey zugibt, die „Anerkennung einer unsichtbaren höheren Macht durch den Menschen, die über sein Schicksal herrscht und der er Gehorsam, Ehrfurcht und Anbetung schuldet“<sup>171</sup>. Ja, Dewey geht mit seinem Anspruch des „Religiösen“ noch sehr viel weiter als alle offiziellen Religionen. Als „religiös“ bezeichnet er nämlich „Haltungen, die jedem Objekt und jedem gesetzten Zweck oder Ideal gegenüber eingenommen werden können“<sup>172</sup>. Das „Religiöse“, sagt er, „bezeichnet als eine Qualität der Erfahrung etwas, das zu all diesen Erfahrungen (den ästhetischen, wissenschaftlichen, moralischen und politischen — K. Sch.) gehören kann“<sup>173</sup>. Die grundlegenden „religiösen Elemente der Erfahrung“ sind für Dewey „Unterwerfung“ unter „unsichtbare Mächte“ samt deren Folgen „Gehorsam“ und „Ehrfurcht“<sup>174</sup>. Gerade diese Elemente aber im Bewußtsein der Menschen wiederherzustellen und fester zu verankern, darum geht es Dewey.

„Unterwerfung“ ist für ihn eine „duldende Veränderung in der Haltung“; sie bedeutet Unterwerfung unter die unabwendbaren „Schläge des Schicksals“, „Anpassung“ an ausweglos erscheinende Situationen wie „Wetterwechsel“ oder „Veränderungen des Einkommens“<sup>175</sup>. Das Besondere der von Dewey proklamierten religiösen Haltung besteht nun darin, daß die „Unterwerfung“ „freiwillig, nicht von außen aufgezwungen“ sein soll; und da sie „freiwillig“ erfolge, wäre sie „etwas mehr als nur ein stoischer Entschluß, durchaus unbeirrt die Schläge des Schicksals zu erdulden“; sie sei „zuvorkommender, bereitwilliger und fröhlicher“<sup>176</sup>.

Daß diese Propaganda der „freiwilligen“ und „fröhlichen Unterwerfung“ nicht nur ein ideologisches Schutzmittel gegen freiheitliche Bestrebungen der Volksmassen ist, sondern unmittelbar der pluralistischen Grundposition des Pragmatismus entspringt und die notwendige illusionäre Ergänzung des Pluralismus bildet, wird erkennbar, sobald Dewey auf die „unsichtbaren Mächte“ zu sprechen kommt, denen sich die Menschen unterwerfen sollen. So z. B. schreibt er: „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir von Kräften abhängig sind, die

<sup>169</sup> Intelligence in the modern world. S. 1003 f.

<sup>170</sup> Intelligence in the modern world. S. 1004 f.

<sup>171</sup> Intelligence in the modern world. S. 1005.

<sup>172</sup> Intelligence in the modern world. S. 1010.

<sup>173</sup> Intelligence in the modern world. S. 1011.

<sup>174</sup> Siehe Wells: a. a. O. S. 179.

<sup>175</sup> Intelligence in the modern world. S. 1014.

<sup>176</sup> Intelligence in the modern world. S. 1015.

außerhalb unserer Kontrolle stehen ... Wenn der Mensch ... sein Äußerstes getan hat, bleiben noch die Umstände, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten die Gedanken an Schicksal und Glück, an Zufall und Vorsehung erweckt haben ...<sup>177</sup> Daß es ein allgemeines „Gefühl der Abhängigkeit“ ist, welches die „religiöse Qualität der Erfahrung“ in einer pluralistischen Welt des Zufalls ausmacht<sup>178</sup>, hat Dewey noch deutlicher in seinem Buch „Experience and Nature“ mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Wir beschränken uns auf die eine hervorstechende Tatsache: die augenscheinliche Gewißheit (evidence), daß die Welt der empirischen Dinge das Ungewisse, Unvorhersagbare, Unkontrollierbare und Zufällige (hazardous) mitbeinhaltet ... Der Mensch hat Angst, weil er in einer furchterregenden, in einer schrecklichen Welt lebt ... Seine Taten sind Übergriffe ins Reich des Unbekannten ... Während unbekannte Folgen der Vergangenheit die Gegenwart hetzen, ist die Zukunft noch unbekannter und gefährlicher; die Gegenwart steht unter dem Stern des Unheils ... Das Sichtbare ruht im Unsichtbaren; und was im Sichtbaren geschieht, wird letztlich im Unsichtbaren entschieden; das Greifbare ruht unsicher auf dem Unberührten und Unerfaßten ...“<sup>179</sup> Diese nachgerade apokalyptischen, sonst in dieser Art nur bei religiösen Existentialisten anzutreffenden Beschwörungen dienen allein dazu, den Menschen, unter Hinweis auf die Ungewißheit und Unerkennbarkeit einer tychistischen Welt, zu suggerieren, daß es für das subjektive Befinden besser sei, sich „höheren Mächten“ wie Kriegen, Wirtschaftskrisen, Arbeitslosigkeit, Preissteigerungen, Lohnsenkungen usw. usf. freiwillig zu unterwerfen, als mit dem Schicksal zu hadern und den aktiven Kampf um wirkliche Freiheit aufzunehmen. Und schließlich wendet sich auch Dewey unzweideutig gegen die wissenschaftliche Tatsache der Unvermeidlichkeit des Klassenkampfes in jeder Ausbeutergesellschaft, wenn er seine Leser auffordert zu begreifen, daß es zwar nicht ausgemacht ist, ob „wir über einen metaphorischen Sinn hinaus alle Brüder sind oder nicht“, daß wir aber auf jeden Fall „alle in demselben Boot sitzen und denselben aufgewühlten Ozean durchfahren“; „diese Tatsache“ aber habe eine „unbegrenzte potentiell religiöse Bedeutung“<sup>180</sup>.

Selbst hierbei jedoch bleibt Dewey nicht stehen. Berücksichtigt man, daß alle die Religionen, mit denen wir gemeinhin zu tun haben, eine doppelte soziale Funktion erfüllen, nämlich einmal die Unterwerfung unter angeblich höhere Mächte zu predigen und zum anderen, als Kompensation irdischer Unfreiheit, ein imaginäres jenseitiges, ideales Reich zu verheißen, dann läßt sich von Dewey sagen, daß er den einmal eingeschlagenen fideistischen Weg konsequent bis an sein Ende fortgesetzt hat. Da weder seine Theorie des Meliorismus, noch seine Lehre von der freiwilligen religiösen Unterwerfung geeignet ist, die im Kapitalismus bestehende, tatsächlich unüberbrückbare Kluft zwischen praktischer Unfreiheit und dem angeblich mit der „menschlichen Natur“ verbundenen Ideal der Freiheit zu beseitigen, stellt Dewey die Vermittlung zwischen Ideal und Wirklichkeit auf religiöse Weise her. Wenn die Menschen auch den Zusammenhang zwischen ihrem wirklichen Leben und den pragmatistischen Idealen nicht erkennen können, weil er in der Tat nicht existiert, dann sollen sie wenigstens an

<sup>177</sup> Intelligence in the modern world. S. 1020.

<sup>178</sup> Intelligence in the modern world. S. 1021.

<sup>179</sup> Zit. nach Wells: a. a. O. S. 182 f.

<sup>180</sup> Intelligence in the modern world. S. 1036.



ihn glauben! In diesem Sinne sieht Deweys letzte fideistische Verheißung, die zugleich den totalen wissenschaftlichen Bankrott seiner Philosophie markiert, folgendermaßen aus: „Dieser aktiven (! — K. Sch.) Beziehung zwischen Idealem und Wirklichem möchte ich den Namen ‚Gott‘ geben . . . Konkret und experimentell gibt es viele Arten des Guten. Viele Menschen sind davon ausgeschlossen, an ihnen zu partizipieren; es sind Kräfte am Werk, welche die existierenden Güter sowohl bedrohen und untergraben als auch ihre Ausdehnung verhindern. Eine klare und intensive Vorstellung einer Union idealer Zwecke mit wirklichen Bedingungen ist imstande, einen emotionalen Gleichmut (steady emotion) hervorzurufen. Er kann aus jeder Erfahrung, gleich welcher Art, gespeist werden. In einem verstörten Zeitalter besteht ein dringendes Bedürfnis nach einer solchen Idee.“<sup>181</sup> Und weiter: „Der Gebrauch der Wörter ‚Gott‘ oder ‚göttlich‘, um die Union des Wirklichen mit dem Idealen auszudrücken, ist geeignet, den Menschen vor einem Gefühl der Isolierung und folglich vor Verzweiflung oder Trotz zu bewahren.“<sup>182</sup>

Mit anderen Worten: die Kluft zwischen wirklicher Unfreiheit und dem pragmatistischen Ideal der Freiheit wird implizit zugegeben; es bleibt den Menschen jedoch der „Trost“, daß es möglich sei, durch den Glauben an Gott wenigstens eine phantastische „Union“ von Ideal und Wirklichkeit herzustellen. In diesen defatistischen Gedanken mündet Deweys irrationalistische Freiheitskonzeption aus.

## V.

Hatte sich schon für Dewey zeigen lassen, daß er bei der Entwicklung seiner eigenen Freiheitskonzeption genötigt war, dem wachsenden Einfluß der wissenschaftlichen Weltanschauung des Marxismus Rechnung zu tragen, gewisse formale Zugeständnisse zu machen und den Marxismus gründlich zu verfälschen, um ihn theoretisch „vernichten“ zu können, so wird in den Schriften von Sidney Hook, dem namhaftesten unter den gegenwärtig lebenden Pragmatisten, die Unbesiegbarkeit des Marxismus in der Form offenkundig, daß Hook sich sogar zu dem ungeheuerlichen demagogischen Trick gezwungen sieht, dem Publikum weiszumachen, daß nicht die Marxisten Marxisten wären, sondern daß er, einer der unversöhnlichsten unter den zeitgenössischen Feinden des Marxismus, „der letzte wirklich echte Marxist auf der Welt“<sup>183</sup> sei. Eine solche Tarnung aber spricht Bände — nicht nur bezüglich der Stärke des Marxismus, sondern auch bezüglich der hilflosen Schwäche des Pragmatismus.

Wie noch zu zeigen sein wird, weicht Hook bei der Begründung seiner Freiheitskonzeption im Prinzip nicht um Haaresbreite von den Positionen James' und Deweys ab. Die Spezifik seines demagogischen Vorgehens besteht jedoch darin, daß er die irrationalistische pragmatistische Konzeption als gewissermaßen „zwangsläufige“ Schlußfolgerung aus scheinbar vollauf wissenschaftlichen und dem Marxismus sehr nahekommenden Erwägungen auszugeben trachtet. Schaut man sich z. B. das Kapitel „Über menschliche Freiheit“ in Hooks Buch „Die

<sup>181</sup> Intelligence in the modern world. S. 1025.

<sup>182</sup> Intelligence in the modern world. S. 1027.

<sup>183</sup> Sidney Hook: Die Zukunft der demokratischen Linken. In: Der Monat. 1949 Nr. 5 S. 14.

Metaphysik des Pragmatismus“ von 1927<sup>184</sup> an, so ist es gar nicht so leicht herauszufinden, wo der raffiniert verschleierte Sprung in den Irrationalismus beginnt.

Zunächst einmal erkennt Hook scheinbar den Determinismus als Voraussetzung eines richtigen Freiheitsbegriffes vorbehaltlos an. Scharf zieht er gegen den Indeterminismus zu Felde, der wirkliche Freiheit ausschließt<sup>185</sup>. Freiheit ist für ihn eine „Tatsache“, die „in der Erkenntnis einer notwendigen Ordnung“ zutage tritt<sup>186</sup>. Er ist Gegner der Willensfreiheit<sup>187</sup> und versichert direkt, daß es ohne Notwendigkeit keine Freiheit geben kann<sup>188</sup> usw. usf. Ja, Hook gibt sogar zu, wenn „das Ganze der Existenz“ „vollständig und irreversibel geordnet“ sei, dann läge „vollständige und absolute Freiheit ... in menschlicher Reichweite“, denn dann würde „Freiheit ... zu einer direkten Funktion des Verständnisses und der Einsicht in Natur und menschliche Natur“<sup>189</sup>. Dazwischen aber — und nicht nur scheinbar — propagiert Hook ganz etwas anderes. Einmal betrachtet er das Problem der Freiheit fälschlich als ausschließlichen Gegenstand der Ethik<sup>190</sup>, trennt er die Tatsache einer bestimmten Handlung metaphysisch von ihrem Wert und macht die Beurteilung, ob eine Handlung frei oder unfrei ist, ausschließlich von der Beurteilung ihres Wertes abhängig<sup>191</sup>, behauptet er, daß die Werte, die im Besitz der Freiheit zum Ausdruck kommen, nicht aus dem Aktionsbereich der Freiheit abgeleitet werden könnten<sup>192</sup>, sondern dem Willen des Einzelmenschen, entsprechend „seiner eigenen Natur“<sup>193</sup>, entsprängen und daß ihre Verwirklichung Sache des „Charakters“<sup>194</sup> sei. Damit ist Hook aber zu Deweys subjektivistischer Lehre von der sog. „menschlichen Natur“ zurückgekehrt. Freiheit besteht nicht, wie man zunächst erwarten konnte, in der Übereinstimmung des intellektuellen, moralischen und praktischen Verhaltens des Menschen mit der Notwendigkeit als dem Ausdruck einer wesentlichen objektiven Gesetzmäßigkeit, sondern in der subjektivistischen „Union des Temperaments und inneren Antriebs (pulse) unseres Lebens mit der Natur der Dinge“<sup>195</sup>. Zum anderen kehrt Hook, trotz allen anfänglichen Geredes über Determinismus, am Ende auch zum traditionellen pragmatistischen Pluralismus und Tychismus zurück. Da nach seiner Meinung die Welt nicht „vollständig und irreversibel geordnet“ ist, sondern sich als „ein durcheinandergewürfeltes Muster (cross grained pattern) von Gesetz und Zufall“ darbietet, in welcher „unvorhersehbare Sprünge“ alle „Berechnungen, die auf der Annahme einer unverbrüchlichen durchgängigen Gesetzmäßigkeit beruhen“, „illusorisch machen“ (set at nought)<sup>196</sup>, ist „in einem offenen Universum, das mit Zufall gespickt ist und von Möglichkeiten wimmelt, ein Leben menschlicher Freiheit nicht nur ein organisiertes Unternehmen, sondern ebensowohl ein geistiges Abenteuer.“<sup>197</sup>

Noch raffinierter und demagogischer sind die Spiegelfechtereien, die Hook, angesichts der unwiderlegbaren Grundthese des historischen Materialismus von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit aller gesellschaftlichen Erscheinungen, zur

<sup>184</sup> Sidney Hook: *The Metaphysics of Pragmatism*. With an Introductory Word by John Dewey. London 1927. S. 133—144.

<sup>185</sup> Hook: a. a. O. S. 137.

<sup>187</sup> Hook: a. a. O. S. 135.

<sup>189</sup> Hook: a. a. O. S. 143.

<sup>191</sup> Hook: a. a. O. S. 142.

<sup>193</sup> Ebenda.

<sup>196</sup> Hook: a. a. O. S. 143.

<sup>186</sup> Hook: a. a. O. S. 134.

<sup>188</sup> Hook: a. a. O. S. 135 f.

<sup>190</sup> Hook: a. a. O. S. 135.

<sup>192</sup> Hook: a. a. O. S. 142.

<sup>194</sup> Hook: a. a. O. S. 143. <sup>195</sup> Hook: a. a. O. S. 140.

<sup>197</sup> Hook: a. a. O. S. 144.

Aufrechterhaltung seiner abenteuerlichen „Freiheit“ in dem Buch „Der Held in der Geschichte“<sup>198</sup> zuwegebringt. Obgleich Hook sich hier grundsätzlich zu James' „Glauben an die Pluralität geschichtlicher Ursachen“ bekennt und meint, dieser Glaube treffe das Problem der Rolle der Volksmassen und der hervorragenden Persönlichkeiten in der Geschichte „im Kern“<sup>199</sup>, schließt er sich doch James' rigoros subjektivistischer These, daß der „Wandel in der Gesellschaft . . . in der Hauptsache auf das Wirken . . . einzelner Persönlichkeiten“ zurückgeht, nicht an<sup>200</sup>, sondern formuliert eine andere These, die angeblich „nicht im Widerspruch zu den Lehren des wissenschaftlichen (!!! — K. Sch.) Determinismus“<sup>201</sup> steht und besagt, daß das „Vorhandensein möglicher Alternativen in der Entwicklung einer historischen Gegebenheit . . . die Voraussetzung für das geschichtlich bedeutsame Wirken eines Helden“<sup>202</sup> sei. Hook fügt hinzu, es müsse sich aber „um eine echte Wahl zwischen Alternativen“<sup>203</sup> handeln; seine Anschauung besage nicht, „daß alle Alternativen möglich“ seien, sondern erkenne „Grenzen des Möglichen“ an, „und zwar in Anerkennung der allgemeingültigen . . . Gesetzmäßigkeiten im sozialen Verhalten.“<sup>204</sup> Um nun die Existenz derartiger „objektiver Möglichkeiten“<sup>205</sup> im Sinne „echter“ historischer Alternativen nachzuweisen, verschanzte sich Hook hinter der Autorität des historischen Materialismus — nachdem er ihn verfälscht hat. Wenn man nämlich, so führt er aus, „an die Abhängigkeit der menschlichen Zukunft von bereits bekannten Gesetzen“ glaube und „unserer Kenntnis dieser Gesetze großes Gewicht“ beimesse, weil „die Kenntnis dieser Gesetze uns die Möglichkeit bietet, die Zukunft selbst zu gestalten“<sup>206</sup>, so gebe man damit zu, „daß ein beträchtliches Gebiet menschlicher Geschichte, nämlich das von der Kenntnis oder Unkenntnis der Menschen betroffene Gebiet, nicht von den ursprünglichen Gesetzen her bestimmt wird, sondern von anderen Gesetzen, die als eine Folge unserer Erkenntnis, unserer Wertmaßstäbe und unseres Handelns wirksam werden.“<sup>207</sup> Hieraus zieht Hook die Schlußfolgerung: „Solange wir also behaupten, daß unsere Erkenntnis ins Gewicht falle, können wir nicht eigentlich davon überzeugt sein, daß die Zukunft in einer Weise vorherbestimmt sei, daß sie keinerlei Alternativen mehr zuläßt.“<sup>208</sup> In Wahrheit ist es natürlich keineswegs so, daß der historische Ma-

<sup>198</sup> Sidney Hook: *Der Held in der Geschichte. Eine Untersuchung seiner Grenzen und Möglichkeiten*. Nürnberg 1951. Dieses Buch ist fast ausschließlich zur „Widerlegung“ der wissenschaftlichen marxistischen Theorie von der Rolle der Volksmassen und der Persönlichkeiten in der Geschichte geschrieben (siehe besonders S. 86 ff., 94 ff. und 196 ff.).

<sup>199</sup> Hook: a. a. O. S. 26.

<sup>200</sup> Hook: a. a. O. S. 27.

<sup>201</sup> Hook: a. a. O. S. 126.

<sup>202</sup> Hook: a. a. O. S. 125.

<sup>203</sup> Hook: a. a. O. S. 127.

<sup>204</sup> Hook: a. a. O. S. 126.

<sup>205</sup> Hook: a. a. O. S. 146.

<sup>206</sup> Hook: a. a. O. S. 261.

<sup>207</sup> Hook: a. a. O. S. 261 f.

<sup>208</sup> Hook: a. a. O. S. 262. Es ist sehr interessant festzustellen, welchen politischen Gebrauch Hook bisher von seiner Theorie der „Alternativen“ gemacht hat. 1945 entstand in den USA ein Buch (Karl Kautsky: *Über Sozialdemokratie und Kommunismus*. Hrsg. v. David Shub und Joseph Shaplen. Mit einer Einf. v. Sidney Hook. München 1948), welches Schriften Kautskys aus den Jahren 1932–1937 beinhaltet, die allesamt auf eine Verleumdung der Politik der KPD und auf eine Apologie der Machenschaften der SPD vor dem Machtantritt des Hitlerfaschismus hinauslaufen. Zu diesem Buch nun schrieb Hook eine „Einführung“ (S. 5–14). Und ausgerechnet hier (S. 8) taucht bezeichnenderweise eine politische Anwendung der Theorie der „Alternativen“ auf, und zwar in dem Versuch nachzuweisen, daß die Kommunisten angeblich immer die falschen „Alternativen“



terialismus eine derartige pluralistische Schlußfolgerung zuläßt. Hook kann diesen falschen Eindruck nur dadurch erwecken, daß er keinen Unterschied zwischen den Durchsetzungsformen der Naturgesetze und der gesellschaftlichen Gesetze macht. Während wir es in der Natur mit „lauter bewußtlosen blinden Agenzien“ zu tun haben, „die aufeinander einwirken und in deren Wechselspiel das allgemeine Gesetz zur Geltung kommt“, wie Engels schreibt<sup>209</sup>, sind in der Geschichte der Gesellschaft „die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen ... Aber dieser Unterschied ... kann nichts ändern an der Tatsache, daß der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird. Denn auch hier herrscht auf der Oberfläche, trotz der bewußt gewollten Ziele aller einzelnen, im großen und ganzen scheinbar der Zufall.“<sup>210</sup> Und weiter sagt Engels: „Wo aber auf der Oberfläche der Zufall sein Spiel treibt, da wird er stets durch innre verborgne Gesetze beherrscht, und es kommt nur darauf an, diese Gesetze zu entdecken. Die Menschen machen ihre Geschichte, wie diese auch immer ausfalle, indem jeder seine eignen, bewußt gewollten Zwecke verfolgt, und die Resultante dieser vielen in verschiedenen Richtungen agierenden Willen und ihrer mannigfachen Einwirkung auf die Außenwelt ist eben die Geschichte.“<sup>211</sup> Was Hook nicht sehen kann oder nicht sehen will, ist, daß gesellschaftliche Gesetze sich nur in Form der Aktionen bewußt handelnder Menschen realisieren, daß im Geschichtsprozeß der objektive Faktor, die grundlegenden Entwicklungsgesetze, und der subjektive Faktor, das bewußte Handeln der Menschen, miteinander in dialektischer Wechselwirkung stehen. Die spezifische Durchsetzungsform gesellschaftlicher Gesetze in einer Vielzahl einzelner Aktionen ist es, die den falschen Eindruck echter Alternativen im Sinne von Hook entstehen läßt. In Wahrheit handelt es sich aber nicht um „Alternativen“, sondern um die aus der Verfolgung subjektiver Zwecke resultierende Streuung der Vielzahl von Einzelaktionen um die Durchschnittsachse der historischen Gesetzmäßigkeit<sup>212</sup>. Was Hook unter „Alternativen“ versteht, ist nur das Mehr oder Weniger der Übereinstimmung des Verhaltens der Menschen mit der historischen Notwendigkeit. Die Kenntnis gesellschaftlicher Gesetze schafft kein irgendwie neues, besonderes, von diesen Gesetzen unabhängiges „Gebiet menschlicher Geschichte“, wie Hook meint, sondern gibt nur die Möglichkeit, die Streuung der Einzelaktionen zu verringern, qualvolle historische Umwege zu vermeiden und frei die historische Notwendigkeit zu verwirklichen<sup>213</sup>.

Hook, der transatlantische „Experte“ für Marxismus, jedoch ignoriert das alles und macht die angeblich stets objektiv vorhandenen „Alternativen“, die nur ein neuer Ausdruck für Pluralismus und Tychismus sind, zur Grundlage seiner Freiheitskonzeption. Seine entsprechende Theorie ist die von der „Verwobenheit von Gesetz und menschlicher Freiheit in sozialen und geschichtlichen

ergriffen hätten und daß die Machtergreifung des Hitlerfaschismus, trotz der verräterischen Politik der Rechtssozialisten (nach Hook: gerade wegen dieser Politik), nicht „unvermeidbar“ gewesen wäre.

<sup>209</sup> Marx, Engels: a. a. O. S. 364.

<sup>210</sup> Ebenda.

<sup>211</sup> Marx, Engels: a. a. O. S. 365.

<sup>212</sup> Vgl. Marx, Engels: Ausgewählte Briefe. Berlin 1953. S. 560 f.

<sup>213</sup> Vgl. Marx, Engels: a. a. O. S. 309.

Dingen“.<sup>214</sup> Mit ihrer Hilfe schränkt er den Pluralismus in der Weise ein, daß er „echte Alternativen für gewisse Entwicklungsrichtungen, und zwar infolge der Anzahl und des kumulativen Gewichtes der ‚Gesetze‘, die unserem Verfolgen einer neuen Richtung im Wege stehen“<sup>215</sup>, bestreitet; zu derartigen „Entwicklungsrichtungen“ gebe es nur „ideale Alternativen“, die man aber praktisch nicht verfolgen könne, ohne sich „der Gefahr der Vernichtung auszusetzen.“<sup>216</sup> Man müsse deshalb den „Weg der Selbsterhaltung“ wählen und sich auf die „Alternativen“ innerhalb solcher unabänderlichen „Entwicklungsrichtungen“ orientieren.

Die fortschrittsfeindliche Bedeutung dieser Sache wird sofort klar, wenn wir das von Hook zur Illustration seiner Behauptungen benutzte Beispiel betrachten. Eine unvermeidliche „geschichtlich-wirtschaftliche Notwendigkeit“<sup>217</sup>, eine „unumgängliche“ Tendenz, ein „unwiderstehlicher Zug der Zeit“<sup>218</sup> ist für ihn — man höre! — die Vergesellschaftung der Produktionsmittel oder, wie er sich etwas verschwommener ausdrückt, die Errichtung eines „kollektivistischen Systems“<sup>219</sup>. Hook gibt vor, erkannt zu haben, daß „eine Art geplanter und fortgesetzt planender Gesellschaft zur Erreichung von Vollbeschäftigung, gleichen Bildungsmöglichkeiten für alle und einer steigenden Lebenshaltung“<sup>220</sup> erforderlich ist. Seine Demagogie besteht jedoch darin, daß er damit in Worten eine der wichtigsten notwendigen Maßnahmen zur wirklichen Befreiung der Volksmassen anerkennt bzw. unter dem Druck der in den sozialistischen Ländern geschaffenen überzeugenden Beispiele anerkennen muß, dies aber nur zu dem einen Zweck tut, nämlich die Menschen von jedem wirkungsvollen Kampf um ihre Befreiung vom kapitalistischen Joch abzuhalten. Hook denkt nicht daran, die unerläßliche Voraussetzung der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, d. h. die revolutionäre Ersetzung des bürgerlich-kapitalistischen Staates durch die Macht der Arbeiter und Bauern, anzuerkennen. Was er will, ist „Sozialismus“ ohne Sozialismus — „sozialistischer“ ökonomischer Inhalt ohne sozialistische staatliche Form. Was er damit unbedingt will, ist die Erhaltung des kapitalistischen Machtapparates, so daß sich in der Konsequenz sein „Kollektivismus“ als das entpuppt, was die Marxisten mit dem wissenschaftlichen Begriff staatsmonopolistischer Kapitalismus bezeichnen, der mit Sozialismus nicht das geringste zu tun hat. Daß es Hook tatsächlich um die Erhaltung des Kapitalismus geht, drückt er euphemistisch als das „Problem“ aus, „die demokratische Lebensart (d. h. die formale bürgerliche Demokratie als Tarnung der Diktatur der Kapitalisten — K. Sch.) ... in einer Industriewirtschaft zu bewahren, die sich auf den Kollektivismus zu bewegt...“<sup>221</sup> Die echte „Alternative“, um die es Hook geht und auf die er seine gesamte Theorie der „Verwobenheit von Gesetz und menschlicher Freiheit“ ausgerichtet hat, ist die angebliche Entscheidungsmöglichkeit zwischen Kapitalismus und Sozialismus trotz der Anerkennung der Notwendigkeit zur Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Die „Freiheit“ aber besteht nach Hook im Falle dieser imaginären „Alternative“ darin, sich für die Aufrechterhaltung des Kapitalismus zu entscheiden. Mit seinen eigenen Worten: „Was unserer wohlüberlegten Wahl überlassen ist, ist nicht der Versuch, uns einem anscheinend

<sup>214</sup> Hook: Der Held in der Geschichte. S. 280.

<sup>215</sup> Ebenda.

<sup>216</sup> Ebenda.

<sup>217</sup> Hook: a. a. O. S. 276, siehe auch S. 278 f.

<sup>218</sup> Hook: a. a. O. S. 279.

<sup>219</sup> Hook: a. a. O. S. 277.

<sup>220</sup> Ebenda.

<sup>221</sup> Hook: a. a. O. S. 276.

unwiderstehlichen Zug der Zeit (der „Tendenz zum Kollektivismus“ — K. Sch.) entgegenzustemmen, sondern die Entscheidung, wer den Staat verkörpern, wie dieser eingreifen und bis wie weit der Kollektivismus in der industriellen Erzeugung gehen soll. Darin liegt unsere Freiheit.“<sup>222</sup> Weil aber, angesichts des Strebens der Volksmassen zum Sozialismus, der von Hook als „das uneingeschränkte Machtmonopol der industriellen Planer“<sup>223</sup> karikiert wird, diese „Freiheit niemals gewährleistet“ sei, „sollte der Geist niemals ruhen.“<sup>224</sup>

In letzter Instanz steht Hook fest auf dem Boden des Pluralismus und Tychismus von James und Dewey; gleich ihnen macht er die Möglichkeit einer bloß vermeintlichen Freiheit von nicht näher begründbaren „Zufällen“ oder „Chancen“ abhängig und leitet diese „Freiheit“ aus der unerklärbaren Beschaffenheit einer irrationalen „menschlichen Natur“ her. Hook tröstet die Menschen nicht, wie Dewey, mit der Religion, sondern mit der Aussicht auf nicht weniger illusionäre „Alternativen“: „Ganz gleich, wofür wir uns entscheiden — zur rechten Zeit werden wir schon auf andere Alternativen stoßen, die dann vielleicht weniger großartig sind als die hinter uns liegenden, die aber nicht unbedingt weniger bahnbrechend oder bedeutsam sein müssen.“<sup>225</sup> Besonders schlagkräftige „Beweise“ für die Existenz von echten „Alternativen“, entgegen allen marxistischen Behauptungen, scheint ihm ausgerechnet die Atombombe zu bieten, denn im Zusammenhang eines Aufsatzes über den Marxismus stellt er fest, die „Absurdität“, daß es „determinierende“ soziale Gesetze, die Rückschlüsse auf die Zukunft erlauben“, gebe, sei „durch die Möglichkeit der Atombombe noch besonders unterstrichen worden.“<sup>226</sup> Daß Hook es übrigens mit seinem „Kollektivismus“ nicht allzu ernst meint, zeigte sich, als ihn im Jahre 1951 jemand fragte, was es denn für einen Sinn habe, daß er, Hook, für Freiheit des „geistigen und kulturellen Lebens“ agitiere, während „die materielle Not so groß“ sei, „daß viele Menschen von den Freiheiten eines solchen Lebens keinen Gebrauch machen können“<sup>227</sup>. Hook beantwortete diese Frage in einem Artikel mit der geistvollen Überschrift „Kann man die Freiheit essen?“<sup>228</sup> Darin macht er das Problem der ökonomischen und politischen Befreiung der Werktätigen zu einer ganz und gar zweitrangigen Frage. Sofern nämlich der Arbeiter „die Möglichkeit einer freien Entscheidung“ habe, sei ihm die Auffassung „durchaus fremd“, „daß man zuerst nach Verbesserung der Arbeitsbedingungen trachten müsse und sich dann erst um die Freiheit kümmern könne“<sup>229</sup>. Hook stellt die Dinge einfach auf den Kopf und behauptet, die Freiheit habe deshalb die Priorität, weil die Arbeiter angeblich erst erfolgreich um die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen kämpfen können, nachdem sie „freie Gewerkschaften“, „Versammlungsfreiheit“ und „das Recht, in Wort und Schrift gegen den Arbeitgeber öffentlich aufzutreten“, haben<sup>230</sup>. Die „Begründung“ des angeblichen absoluten Primats der „Freiheit“ liefert Hook dann ganz im Stile von Deweys Operationen mit dem Begriff der sog. „menschlichen Natur“: „Es ist nicht unbedingt erforderlich,

<sup>223</sup> Hook: a. a. O. S. 279.

<sup>224</sup> Hook: a. a. O. S. 280.

<sup>226</sup> Hook: Die Zukunft der demokratischen Linken. S. 14.

<sup>227</sup> Sidney Hook: Kann man die Freiheit essen? In: Der Monat, 1952 Nr. 40 S. 339.

<sup>228</sup> Hook: a. a. O. S. 339—344.

<sup>229</sup> Hook: a. a. O. S. 343.

<sup>230</sup> Ebenda.

<sup>225</sup> Hook: a. a. O. S. 278.

<sup>225</sup> Ebenda.



das Vorhandensein eines angeborenen Freiheitsreflexes in der menschlichen Psyche zu unterstellen, um zu erkennen, daß der Drang zur Freiheit sich nicht einfach auf den Wunsch nach materiellen Gütern und Dienstleistungen reduzieren läßt... Das Erlebnis der von keinem Zwang beeinflussten freien Entscheidung... ist etwas Fundamentales, nicht weiter Rückführbares. Sei unsere Wahl nun gut oder schlecht, weise oder töricht, wir fühlen, wenn wir sie nicht aus freien Stücken treffen dürfen, unsere Menschenwürde angetastet. Bestreitet man uns das Recht auf freie Entscheidungen, so leugnet man unsere Verantwortlichkeit und damit letzten Endes unsere Menschenwürde.“<sup>231</sup> Daß Hook damit auch den irrationalen „Erlebnis“charakter, den die sog. Willensfreiheit bei James hat, wiederherstellt, ist unverkennbar.

Berücksichtigt man nun, daß Hook zu den hauptsächlichen „Freiheits“aposteln des sog. „Kongresses für die Freiheit der Kultur“<sup>232</sup>, einer der übelsten antimarxistischen Kampforganisationen imperialistischer Ideologen, gehört und sieht man sich daraufhin die offiziellen Verlautbarungen dieses „Kongresses“ und seiner führenden Leute näher an, so erkennt man, daß der Pragmatismus heute die nahezu ausschließliche weltanschauliche Plattform dieser reaktionären Barden einer vermeintlichen „westlichen“ oder „abendländischen“ Freiheit darstellt. Verschieden ist nur die Tonart. Für James Burnham z. B. besteht die „Nützlichkeit“ des Freiheitsbegriffes ganz offensichtlich nur darin, daß man ihn an Stelle des Ausdrucks Krieg gebrauchen kann. Für ihn waren die Atombomben in den ersten fünf Jahren nach dem zweiten Weltkrieg „der einzige Schutz der Freiheit des westlichen Europas“, weshalb man „für und nicht gegen die ... Bomben sein“ sollte<sup>233</sup>. Es ist für ihn der Inhalt der „Freiheit“, die „kommunistische Macht“ zu „zerschlagen“<sup>234</sup>. „Nur Befreiung kann helfen“, schreibt er an der gleichen Stelle, „die Befreiung ganz Europas, die Befreiung Westeuropas von dem lastenden Alpdruck der kommunistischen Massenparteien, die Erlösung Osteuropas...“ Außerstande, diese seine Perversion der Freiheit irgendwie rational zu begründen, tut er es Dewey nach und verlegt sein „Ideal“ in das Reich der Imagination; er trete für Dinge ein, sagt er, „die nicht existieren und daher auch den Schranken und Grenzen der realen Existenz nicht unterworfen sind: für ideale Gebilde, die eher ein Produkt der Sehnsucht als eines genauen Wissens sind, aus den unbegrenzten Möglichkeiten einer imaginären Zukunft geschaffen.“<sup>235</sup>

Besonders deutlich aber war erst unlängst der pragmatistische Einfluß spürbar, als im September 1955 die Mitglieder des sog. „Kongresses für die Freiheit der Kultur“ in Mailand über die „Zukunft der Freiheit“, wie sie sie mißverstehen, diskutierten. Es scheint um die Zukunft der dort reklamierten Art von „Freiheit“ äußerst schlecht bestellt zu sein. Im Hinblick auf den unaufhaltsamen Fortschritt der Völker zum Sozialismus wagte man sogar Sidney Hooks Theorie der „Alternativen“ zu bezweifeln und zu erklären, „es

<sup>231</sup> Hook: a. a. O. S. 344.

<sup>232</sup> Siehe Schrickel: Wer sind die Verräter der Freiheit?

<sup>233</sup> James Burnham: Die Rhetorik des Friedens. In: Der Monat. 1950 Nr. 22/23 S. 452.

<sup>234</sup> Burnham: a. a. O. S. 454. Bezeichnenderweise handelt es sich hier um eine Rede auf dem „Kongreß für kulturelle Freiheit“ 1950 in Westberlin, dem sog. „Brückenkopf“ der sog. „freien Welt“.

<sup>235</sup> James Burnham: Waffen des Kalten Krieges. In: Der Monat. 1950 Nr. 20 S. 195.

gäbe nicht in allen Lagen eine brauchbare Alternative“<sup>236</sup>. Man fand sich in einer Lage, für die allein der pragmatistische Tychismus den Ersatz eines Ausweges bietet. In deutlicher Anspielung auf die ihm so außerordentlich unbequeme Existenz des Marxismus bemerkte ein gewisser François Bondy: „Im Gegensatz zu den Ideologen, die die Zukunft ‚gepachtet‘ haben, sind sich die Gesprächspartner von Mailand darin einig gewesen, daß das Kommende unberechenbar ist und daß ... diese Unberechenbarkeit die eigentliche Chance der Zukunft und die ewige Chance der Freiheit bleibt.“<sup>237</sup> Weil man aber anscheinend nicht ganz darum herum kam, sich wenigstens andeutungsweise mit der ökonomischen Unfreiheit der Volksmassen in den kapitalistischen Ländern zu befassen, wurde auch dieses heikle Problem mit Hilfe der pragmatistischen Theorie von Chance und Willensfreiheit „erledigt“. Michael Freund schreibt hierüber: „Es ist ... eine Verwechslung, wenn man das Besser-leben-wollen der Massen — das an sich keineswegs verwerflich ist — mit der Freiheit gleichsetzt. Bessere soziale Verhältnisse sind eine Chance für den Menschen, frei sein zu können. Sie sind keine Garantie andererseits, daß der Mensch nun auch frei sein will. Es läßt sich wohl als Endergebnis der Diskussion auf dem Kongreß festhalten, daß die Wirtschaftsordnung Chancen der Freiheit vergrößert oder vermindert; aber es entscheidet der Wille, die Chancen zu nützen ...“<sup>238</sup> Aber nicht nur die Bedeutung des Klassenkampfes der Arbeiter und Bauern als Voraussetzung eines wahrhaft freiheitlichen Gesellschaftszustandes hat man in Mailand mit Hilfe des Pragmatismus ideologisch zu paralisieren versucht. Man hat sich auch im Sinne von Dewey bemüht, die Freiheit aus dieser Welt in ein phantastisches religiöses Jenseits zu verbannen. Dieser Aufgabe unterzog sich u. a. der Schweizer Denis de Rougemont. Nach einigen Gemeinplätzen darüber, daß die Tradition bürgerlicher Freiheiten, wie sie in der bürgerlichen französischen Revolution sich manifestierte, nicht mehr brauchbar sei, weil sie oft „zwangsläufig zu schmerzhaften Konflikten“ führe<sup>239</sup>, findet de Rougemont eine andere Tradition der persönlichen Freiheit, „die weit älter und im Menschen viel tiefer verwurzelt“ sei, eine Tradition, für welche Freiheit „nicht nur ein Recht“, bedeute, „sondern das Wesen des Menschen selbst, eben in seiner Eigenschaft als Mensch“<sup>240</sup>. Worum es ihm geht, ist „die Tradition der höchststehenden Religionen unserer verschiedenen Kontinente“<sup>241</sup>. Das heißt, nicht bloß, wie Dewey, in einem unbestimmten „Religiösen“, sondern ausdrücklich in den alten Offenbarungsreligionen sieht de Rougemont die „Rechtfertigung“ des „radikalsten Widerstandes“ gegen die Kräfte des Sozialismus, gegen die Verfechter der wahren Freiheit (deren Ansprüche bei ihm als „Ansprüche des totalitären Staates“ figurieren) — sieht er überhaupt die einzig mögliche „Zuflucht gegenüber den Dekreten ... der Gesellschaft und der Geschichte“, „die höchste Garantie der persönlichen Freiheit in unserer

<sup>236</sup> Sonderbeilage. Die Zukunft der Freiheit. Aus den Berichten und Diskussionen der Internationalen Tagung des Kongresses für die Freiheit der Kultur in Mailand. In: Der Monat. 1956 Nr. 89 S. 83 f.

<sup>237</sup> Sonderbeilage ... S. 83.

<sup>238</sup> Sonderbeilage ... S. 111.

<sup>239</sup> Sonderbeilage ... S. 99. Es läuft dies auf das heute bei den imperialistischen Ideologen immer wieder anzutreffende Eingeständnis hinaus, daß man mit den Ideen des bürgerlichen Liberalismus nichts mehr anzufangen weiß (siehe hierzu auch Intelligence in the modern world. S. 351 f. und 354 f.).

<sup>240</sup> Sonderbeilage ... S. 99.

<sup>241</sup> Ebenda.

Zeit“.<sup>242</sup> Nach dieser ausdrücklichen Willenskundgebung, sich unter der Flagge der Religion dem gesellschaftlichen Fortschritt und damit dem Fortschritt zur Freiheit entgegenstellen zu wollen, kommt die bereits bekannte illusionäre Vermittlung zwischen Ideal und Wirklichkeit: „Die Zukunft der Freiheit ist meiner Ansicht nach in der Praxis verbunden mit der Zukunft dessen, was Freud eine Illusion nannte, . . . und was viele von uns . . . für die ursprünglichste Form und das höchste Ziel des Freiheitsstrebens halten — des Suchens nach jener Freiheit, die allein uns frei machen wird.“<sup>243</sup>

Versucht man rückschauend das Fazit dessen, was die Freiheitskonzeption des Pragmatismus ihrem Wesen und ihrer praktischen Bedeutung nach ausmacht, zu ziehen, so haben wir offenkundig eine der schärfsten subjektiv-idealistischen und irrationalistischen Formen der zeitgenössischen bürgerlichen Verfälschung des wissenschaftlichen Freiheitsbegriffes und des Sinnes wahrer Freiheit vor uns. Die gesellschaftliche Bedeutung der pragmatistischen Freiheitskonzeption besteht letztlich darin, daß sie uns auf der Grundlage pluralistischer und tychistischer Irrationalisierung der Wirklichkeit den vermeintlichen objektiven Bezug der Freiheit nicht an der Notwendigkeit, sondern am Zufall findet und daß sie die Freiheit zu einer Sache des persönlichen Glaubens subjektiviert; im Ergebnis liefert der Pragmatismus den Volksmassen als Ersatz effektiver Freiheit ein fideistisch vermitteltes, imaginäres Freiheitsideal, der herrschenden Klasse aber die gleichfalls fideistisch vermittelte Hoffnung auf eine „Chance“ ihrer „Freiheit“, d. h. der Fortsetzung der imperialistischen Willkürherrschaft.

In welch krasser Weise die pragmatistische Freiheitskonzeption die historische Auswegslosigkeit des kapitalistischen Systems und den dementsprechenden abenteuerlichen Charakter der imperialistischen Politik zum Ausdruck bringt, hat erst kürzlich Arthur Koestler, eine der trübsten Gestalten des „Kongresses für die Freiheit der Kultur“, mit unvergleichlichem Zynismus in einem Artikel, welcher die reißerische Überschrift „Die Fährte des Dinosauriers“<sup>244</sup> trägt, zu verstehen gegeben. Die „Frage“, um deren Klärung sich Koestler vergebens bemüht, ist, „ob der homo sapiens (dieser Ausdruck wird an Stelle des Wortes ‚Imperialist‘ mißbraucht — K. Sch.) in den Stufen der Dinosaurier von der Bühne verschwinden oder in eine stabilere Zukunft hinübermutieren wird“<sup>245</sup>. Nach einigen irren Spekulationen darüber, ob vielleicht „die Eroberung des innerplanetarischen Raumes . . . ein neues kosmisches Bewußtsein gebären“ wird oder ob „uns eine unerwartete Entdeckung auf dem Gebiet der Telepathie mit einer neuen spirituellen Einsicht ausstatten, eine neue Grundlage für den transzenten Glauben liefern“<sup>246</sup> wird, kommt Koestler zu folgender pessimistischen Schlußfolgerung, die in ihrer abgründigen Abscheulichkeit nur ein ungeschminktes Bild der pragmatistischen Freiheitskonzeption zeichnet: „Einst (d. h. in der Aufstiegsperiode des Bürgertums als Klasse — K. Sch.) hofften wir auf Utopia; heute (d. h. in der Epoche des sterbenden Kapitalismus — K. Sch.), in wesentlich gedämpfterer Stimmung, können wir bestenfalls auf eine Begnadigung hoffen. Unser Ziel ist einfach und bescheiden geworden (nämlich angesichts des unaufhaltsamen Vormarsches der Völker zur wirklichen Freiheit, zum Sozialismus — K. Sch.): Zeit zu gewinnen, den Schwebezustand zu verlängern,

<sup>242</sup> Sonderbeilage . . . S. 99 f.

<sup>243</sup> Sonderbeilage . . . S. 100.

<sup>244</sup> Arthur Koestler: Die Fährte des Dinosauriers. In: Der Monat. 1955 Nr. 80 S. 106—118.

<sup>245</sup> Koestler: a. a. O. S. 117.

<sup>246</sup> Ebenda.



damit der Sturz (der imperialistischen Gewaltherrschaft — K. Sch.) verhindert und ein unverhoffter Aufstieg doch noch möglich bleibt. Denn wenn der Dinosaurier seinerzeit das Beten gelernt hätte, wäre das einzig vernünftige Gebet für ihn gewesen, auf seine schuppigen Knie zu fallen und zu flehen: „Herr, gib mir noch eine Chance!“<sup>247</sup> Unzweideutiger läßt sich nicht sagen, was die durch und durch unwissenschaftliche Freiheitskonzeption der Pragmatisten meint: „Freiheit“ als eine von Gott erflachte Chance für eine Ausbeuterschicht, die heute von der historischen Entwicklung ebenso zum Untergang verurteilt ist wie einst die schrecklichen Ungeheuer der Vorzeit — „Freiheit“ als Chance der Gewährung einer Gnadenfrist für den Imperialismus und für den mit seiner Herrschaft verbundenen Zustand der Unfreiheit des Volkes. Indessen, die Zeiten sind ein für allemal vorbei, in denen es reaktionäre Ideologen vermochten, derartige demagogische, menschenfeindliche und unsittliche Machenschaften ungestört zu betreiben. Ein neues Zeitalter ist längst angebrochen, in welchem keine noch so raffinierten Manöver idealistischer Philosophen mehr die Tatsache verschleiern können, daß die Volksmassen, gerüstet mit der wissenschaftlichen Theorie des Marxismus-Leninismus, im Kampf um ihre, um die wirkliche Freiheit siegen werden.

<sup>247</sup> Koestler: a. a. O. S. 118.

# Ein Grundproblem der Kantschen Vernunftkritik

Von GOTTFRIED STIEHLER (Berlin)

Die „Kritik der reinen Vernunft“ Immanuel Kants zählt zu den bedeutendsten Werken der klassischen deutschen idealistischen Philosophie. Sie übte zu ihrer Zeit eine tiefgehende Wirkung aus, die indessen später durch die der Hegelschen Philosophie verdrängt wurde. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts erfolgte, eingeleitet namentlich durch F. A. Langes Schrift „Geschichte des Materialismus“, eine Neuorientierung auf die Kantsche Philosophie, und zwar mit der offen ausgesprochenen Absicht, damit die Einflüsse des Materialismus einzudämmen. Lange, der das Hauptverdienst Kants in seiner Vernunftkritik erblickte, bemühte sich, die Ergebnisse dieser Kritik im Verein mit gewissen idealistisch interpretierten Resultaten der zeitgenössischen Sinnesphysiologie für den Kampf gegen den in Kreisen bürgerlicher Naturwissenschaftler verbreiteten Materialismus aktiv zu machen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Kantsche Philosophie ihm hierzu mannigfache Handhaben bot.

Die Erkenntniskritik Immanuel Kants hat indessen nicht nur auf idealistische Philosophen gewirkt, sondern indem sie eine wichtige Etappe in der klassischen deutschen Philosophie verkörperte, bildet sie auch ein Element der philosophischen Quelle des Marxismus. Dieser Umstand veranlaßte Engels, neben den utopischen Sozialisten, Fichte und Hegel auch Kant als einen Ahnherren der Sozialisten in Anspruch zu nehmen.<sup>1</sup> Hieraus dürfte sich ergeben, daß das Studium der „Kritik der reinen Vernunft“, trotz Kants idealistischer Grundhaltung, auch für den Marxisten eine wichtige und nützliche Aufgabe ist.

Kant fühlte sich mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ als Schiedsrichter zwischen zwei philosophischen Hauptströmungen des 18. Jahrhunderts, nämlich dem deutschen „Rationalismus“ und dem englischen „Empirismus“. Ihrem Wesen nach lief dabei die Frage darauf hinaus, ob der Materialismus oder der Idealismus in der Erkenntnistheorie recht habe. Es ging darum zu klären, ob unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen oder ob sie ursprüngliches Besitztum des Geistes sind. Kant vertrat mit seinem Apriorismus einen energischen Idealismus, suchte jedoch auch den Ansprüchen des Empirismus genugzutun, indem er den menschlichen Verstandesgebrauch auf die Erfahrung einschränkte. So kam eine eigenartige Mischung idealistischer und materialistischer Elemente heraus, wobei jedoch der Idealismus entschieden überwog und der Kantschen Erkenntnislehre das bestimmende Gepräge gab.

Kant sah als das ihm aufgegeben Problem die Frage an, „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei“ (Prolegomena, Vorwort). Er wollte durch

<sup>1</sup> Vorwort zur ersten Auflage der Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“.

eine erkenntnistheoretische Grundlegung die Unhaltbarkeit aller bisherigen Metaphysik aufzeigen und gleichzeitig die Voraussetzung für die Begründung einer Metaphysik als Wissenschaft schaffen. Es war für ihn keine Frage, daß die Metaphysik als Naturanlage wirklich existierte, es war aber noch eine große Frage, ob Metaphysik auch als Wissenschaft bestehen könne. Die menschliche Vernunft, schrieb er in der Vorrede zur ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“, wird durch äußerst diffizile Fragen bestürmt, die sie nicht abweisen kann, weil sie in der Natur der Vernunft selbst begründet sind — die sie aber auch nicht zu beantworten vermag, weil sie alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen (es sind im wesentlichen die Fragen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit). In dieser letzteren Bemerkung ist bereits gleicherweise eine Absage an die überkommene Metaphysik wie eine Einschränkung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit enthalten.

Die menschliche Vernunft, erklärte Kant, hat das Bestreben, von jenen Grundsätzen, die sie durch die Erfahrung erworben hat, zu immer entfernteren, immer höheren Bedingungen aufzusteigen. Weil nun hier kein Ende der Fragen abzusehen ist, nimmt die Vernunft zu Grundsätzen ihre Zuflucht, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch übersteigen und gleichwohl jedem Menschen einleuchtend erscheinen. Indessen zeigen sich doch bald Widersprüche, Antinomien, die die Vernunft nicht auflösen kann, weil die angenommenen Grundsätze jede mögliche Erfahrung überfliegen und deshalb durch Erfahrung nicht mehr bewährt werden können. Der Tummelplatz dieser endlosen Streitigkeiten ist nun die *Metaphysik*.

Die Metaphysik, die Kant vorfand, war die von der Leibniz-Wolffschen Schule vertretene. Kant legte seinen Kollegs über Metaphysik mit Vorliebe die „*Metaphysica*“ des Wolffanhängers Baumgarten als Textbuch zugrunde, von dem er freilich einen höchst freien Gebrauch machte, indem er den Text zum Ausgangspunkt für die Darlegung seiner erkenntniskritischen Lehren machte. Die Wolffsche Philosophie, die eine Systematisierung und Popularisierung von Ideen Leibnizens darstellte und die zu ihrer Zeit außerordentlichen Einfluß ausgeübt hatte, war der Typ einer dogmatisch-demonstrativen Lehre. Ihre vornehmsten Gegenstände waren Welt, Seele, Gott, die in vorwiegend deduktiver Weise abgehandelt wurden. Die Logik, als Einleitung in die Philosophie, gründete Wolff auf den Satz des Widerspruchs, aus dem alles übrige, darunter auch der Satz vom zureichenden Grund, abgeleitet wurde. In der Kosmologie ergaben sich für Wolff die Naturgesetze aus dem Satz vom zureichenden Grund, und es wucherte allenthalben eine höchst platte Teleologie. Eine solche Art der Naturbetrachtung unterschied sich wesentlich von der auf Beobachtung und Erfahrung orientierten Methode der damaligen Naturwissenschaft. In seiner natürlichen Theologie suchte Wolff den ontologischen, den kosmologischen und den physiko-theologischen Gottesbeweis zu Ehren zu bringen.

Wolffs Philosophie, die über alle erdenklichen Gegenstände „vernünftige Gedanken“ proklamierte, konnte mit der Zeit die Geister nicht mehr befriedigen, vor allem jene nicht, die sich um die wissenschaftliche Erkenntnis der Naturgesetze bemühten. Die Ablehnung einer dogmatisch die Wirklichkeit „erklärenden“ Philosophie kommt in der Forderung des Mathematikers Euler zum Ausdruck, daß die Naturphilosophie sich nach den Ergebnissen der Mechanik zu richten habe und nicht diese nach den spekulativen Erwägungen jener. Es breitete sich also ein Unbehagen an der im Schwange befindlichen Metaphysik aus,



das dazu führte, daß dieser von allen Seiten Verachtung bewiesen wurde, nachdem man sie, wie Kant schrieb, einst die Königin aller Wissenschaften genannt hatte. Um nun der Metaphysik aufzuhelfen, ihr den Charakter einer Wissenschaft zu geben, dazu bedurfte es nach Meinung Kants der Lösung einer Aufgabe, die zu den beschwerlichsten Geschäften der menschlichen Vernunft gehört, „nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne und dieser ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft selbst*“ (Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft).

Es kam somit für Kant darauf an, den ganzen Umfang der menschlichen Erkenntnis auszumessen und ihre Grenzen sowie ihren Inhalt vollständig und nach sicheren Prinzipien zu bestimmen. Dies sei, so meinte er, dasjenige, was die Metaphysik bedurfte, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.<sup>2</sup> Es dürfte bereits aus diesem Programm Kants ersichtlich sein, daß Mendelssohn unrecht hatte, ihn den „Alles-Zermalmer“ zu nennen. Kant wollte nicht die Metaphysik überhaupt beseitigen, sondern nur die Anmaßungen der alten Schulmetaphysik zurückweisen und, durch eine Annäherung an den empiristischen Standpunkt, das Bemühen der mathematischen Naturwissenschaft um die Erkenntnis der äußeren Welt philosophisch rechtfertigen. Er machte sich daran, das Blindwerk der alten Metaphysik aufzuheben, „sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zunichte gehen“, und gleichzeitig die Möglichkeit einer neuen Metaphysik zu begründen, einer Metaphysik der Erkenntnis (Vernunftkritik), der Natur (als Welt der Erscheinungen) und der Sitten. Hierzu bedurfte es aber nach Kants Überzeugung einer völligen erkenntnistheoretischen Neubesinnung. Diese Neubesinnung, die er selbst mit der umwälzenden Bedeutung der kopernikanischen Lehre verglich, erfolgte bei Kant vornehmlich unter dem Einfluß des englischen Empirismus, genauer: des Subjektivismus David Humes.

„Ich gestehe frei“, schrieb Kant im Vorwort zu den Prolegomena, „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ Hume schlug mit seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen „einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte...“ In den Erörterungen des englischen Philosophen nahm der Begriff der Kausalität einen wichtigen Platz ein. Hume kam von dem von Bacon konzipierten und dann von Locke vertieften Empirismus und Sensualismus her, dem er jedoch wie Berkeley eine idealistische Wendung gab. In seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ unterschied er die äußeren und inneren Empfindungen, als *Eindrücke*, durch ihre große Lebhaftigkeit und Stärke von den weit blässeren Vorstellungen, die auf Erinnerung beruhen und die er als *Ideen* bezeichnete. Die Tätigkeit des Verstandes reduzierte er in völlig einseitig sensualistischer Weise auf die Funktion des Zusammensetzens, Trennens oder Umstellens des von den Sinnesempfindungen gelieferten und im Gedächtnis

<sup>2</sup> Zu den verschiedenen Auffassungen über das Ziel der Kantschen Vernunftkritik vgl. A. Menzel, Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1922, S. 233 ff.

aufbewahrten Materials. Dabei entstehe nun, meinte Hume, die Gefahr des Irrtums, und zwar dann, wenn eine Idee auf einen anderen Eindruck bezogen werde als den, dessen Abbild sie ist. Beispiele hierfür seien die an die Begriffe Kausalität und Substanz geknüpften Voraussetzungen einer objektiven Gültigkeit.

Die Kategorie Kausalität spielt nach Humes Ansicht eine zentrale Rolle im Bereich der Metaphysik und der allgemeineren Feststellungen der Physik und der Moral. Seine Untersuchungen sind nun darauf angelegt, zu zeigen, daß es eine objektive Kausalität gar nicht gibt und daß dieser Begriff nur auf der gewohnheitsmäßigen Assoziation je zweier Ideen beruht. Denn die Erfahrung belehrt uns zwar in tausendfach wiederholter Weise über die Sukzession zweier Ereignisse (z. B. Flamme und Wärme), aber sie kann uns nicht die *Notwendigkeit* ihrer Verknüpfung demonstrieren. Also liegt in der Erfahrung kein Beweis für das Vorhandensein eines tatsächlichen Ursache-Wirkungs-Verhältnisses. Aber auch das reine Denken vermag uns darüber kein Zeugnis zu geben, weil es nur Begriffe in ihre Bestandteile auflösen, nicht aber neue Prädikate mit ihnen verknüpfen kann. Folglich ist der Kausalitätsbegriff nur das subjektive Abbild des durch gewohnheitsmäßige Erfahrung konstatierten Zusammenbestehens zweier Ereignisse, und sein eigentliches Wesen besteht in einer Ideenassoziation. Es gibt, so folgerte Hume, keinen Beweis für das objektive Vorhandensein der Kausalität. Daraus ergab sich dann weiter, daß alle Naturerkenntnis, soweit sie nicht rein empirisch ist, erkenntnistheoretisch nur den Charakter des Glaubens, nicht aber den des Wissens habe, da alles Naturerkennen auf der Voraussetzung der Kausalität beruht. Damit fiel aber auch die Möglichkeit jeder Metaphysik fort.

Diese Erwägungen Humes sind, wie Kant selbst bekennt, von weittragendem Einfluß auf die Ausbildung der Kritik der reinen Vernunft geworden. Kant lehnte die Schlußfolgerungen Humes als übereilt und unrichtig ab, erkannte aber an, daß seine Untersuchungen des Nachdenkens wert waren und daß sie bei richtiger Lösung des aufgeworfenen Problems eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätten veranlassen können.

Diese Reform der Wissenschaft glaubte nun Kant durch seine Vernunftkritik zustande gebracht zu haben, und zwar durch den, wie er meinte, geglückten Nachweis von apriorischen Elementen der menschlichen Erkenntnis und die Einschränkung des Verstandesgebrauchs auf den Bereich möglicher Erfahrung. Humes Fragestellung hatte das Problem aufgeworfen, ob man auf empirischem Wege zu streng allgemeingültigen und notwendigen Aussagen über die Wirklichkeit gelangen könne.<sup>3</sup> Seine Antwort lautete verneinend, da er in subjektiv-idealistischer Manier nur von einzelnen fixierten Tatbeständen ausging und es für nicht erlaubt erklärte, über das sinnlich Wahrgenommene hinauszugehen.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Über die zwei Seiten des Humeschen Problems vgl. Vaihinger, Kommentar, 1. Bd., 1922, S. 344 ff. Das beide Seiten Verbindende liegt doch wohl in Humes Subjektivismus, was V. nicht genügend hervorhebt.

<sup>4</sup> David Hume, *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Leipzig (1910), S. 20: „Was die vergangene *Erfahrung* angeht, so kann zugestanden werden, daß sie *unmittelbare* und *sichere* Kunde mir von denjenigen bestimmten Gegenständen und demjenigen bestimmten Zeitraum gibt, die unter ihre Kenntnis fielen: aber warum diese Erfahrung auf künftige Zeiten und andere Gegenstände ausgedehnt werden sollte, die, so viel wir wissen, bloß in der Erscheinung ähnlich sein mögen, dies ist die Hauptfrage, auf der ich bestehen möchte. Das Brot, das ich vorhin

Auf Grund solch „positivistischer“ Einstellung mußte die Möglichkeit des Gebrauchs von Kategorien natürlich entfallen, die Erkenntnis wurde auf subjektive Wahrnehmung eingeschränkt und damit das Vertrauen in die Allgemeingültigkeit der Gesetze der Wissenschaft unterhöhlt. Mit einer solchen Schlußfolgerung konnte sich Kant, wie bereits bemerkt, nicht zufriedengeben. Um die Möglichkeit von allgemeingültigen und notwendigen Wirklichkeitsaussagen zu gewährleisten, bekannte er sich zu einer anderen Auffassung vom Wesen der menschlichen Erkenntnis als sie der englische Empirismus vertrat (wobei ihm der Unterschied zwischen der materialistischen und der subjektiv-idealistischen Form des Empirismus allerdings entging).

„Bisher nahm man an“, heißt es in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.“

Aus dieser idealistischen Umdeutung des tatsächlichen Erkenntnisverlaufes ergab sich dann die berühmte Schulformel Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Mit dieser Formel glaubte der Philosoph den Ausweg aus den Schwierigkeiten des Empirismus zu zeigen. Tatsächlich beruhte die Frage jedoch auf einer falschen Voraussetzung, nämlich der, es gebe wirklich synthetische Urteile a priori. Kant durchmusterte „reine“ Mathematik und „reine“ Naturwissenschaft auf ihren Bestand von reinen Erkenntnissen a priori. Solche Sätze wie, daß in allen Veränderungen der Erscheinung die Substanz beharrt, oder, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei usw. waren seiner Meinung nach allgemeine Naturgesetze, die eine Erkenntnis völlig unabhängig von jeder Erfahrung repräsentierten. Es ist klar, daß Kant hierbei das Wesen des menschlichen Erkenntnisprozesses verfehlt hat. Da er die Erkenntnis nicht als einen gesellschaftlichen Prozeß ansah, konnte er auf die Ansicht verfallen, gewisse durch milliardenfache menschliche Erfahrung gewonnene und erprobte allgemeine Sätze seien Urteile a priori. Sachlich steckt hinter der Schulformel: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? das bereits von Hume aufgeworfene Problem, ob wir auf Grund endlicher Erfahrung zu *allgemein* gültigen Sätzen gelangen können. Die Kritik der reinen Vernunft sieht den Ausweg nur darin, gewisse Stammbegriffe und Grundsätze des reinen Verstandes anzunehmen, mittels deren ein gegebenes Wahrnehmungsurteil in ein Erfahrungsurteil von notwendiger Gültigkeit verwandelt werde.

Ein Beispiel für diesen Vorgang finden wir in den Prolegomena, § 20. „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil, und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses noch so

aß, nährte mich, das heißt: ein Körper von solchen sinnlichen Eigenschaften ist zu jener Zeit mit solchen geheimen Kräften ausgestattet gewesen. Folgt jedoch daraus, daß anderes Brot zu einer anderen Zeit mich gleichfalls nähren muß und daß gleiche sinnliche Eigenschaften allezeit von gleichen geheimen Kräften begleitet sein müssen? Die Folgerung scheint in keiner Weise notwendig.“



oft und andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme *notwendig* verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.“<sup>5</sup>

Man sieht hieran das Bestreben Kants, die Sicherheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu gewährleisten. Die Möglichkeit dazu aber sah er irrigerweise in bestimmten apriorischen Bestandteilen des menschlichen Erkennens. Er folgte Hume darin, daß auf dem Wege bloßer sinnlicher Wahrnehmung keine allgemeingültigen und notwendigen Aussagen gewonnen werden könnten. Deshalb sah er die äußere Welt des Empirischen nur als das materiale Substrat an, aus dem das menschliche Denken vermöge der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, der Kategorien und der Grundsätze des reinen Verstandes, die als formgebende Prinzipien a priori gedacht wurden, seine Welt der Erfahrung aufbaue.

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt“, heißt es in der Einleitung zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“, „daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren usw.“ Man sieht, in bezug auf den äußeren Anlaß des Erwerbs von Erkenntnissen gibt Kant dem Empirismus und dem Materialismus recht. Aber danach fährt er fort: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung.“ Der Verstand verfügt also über Formen a priori, die erst eine Erfahrung konstituieren. Wollte man, so war Kants Überlegung, auch Raum und Zeit, die Kategorien und die Grundsätze aus der Erfahrung ableiten, so würde ihnen nur komparative, nicht strenge Allgemeingültigkeit eignen, und damit wäre kein Ausweg aus dem *circulus vitiosus* des Empirismus gefunden. Nur durch die Voraussetzung des Apriori glaubte er der Erkenntnis Sicherheit und Objektivität (im Sinne von

<sup>5</sup> An diesem Beispiel zeigt sich deutlich die Unzulänglichkeit einer idealistischen Erkenntnistheorie. Der Kausalzusammenhang zweier Erscheinungen wird nach Kants Lehre durch den Verstandesbegriff der Ursache konstituiert. Warum tritt aber der Kausalbegriff dann nicht in Funktion, wenn zwei Erscheinungen vorliegen, die nicht durch ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis verbunden sind? Z. B. die Sonne bescheint den Stein und der Stein ist naß. Hier besteht eine Kausalbeziehung offenbar nicht, und deshalb wäre auch der Begriff der Ursache fehl am Platze. Daran zeigt sich aber doch, daß unser Gebrauch von Kategorien von den jeweiligen realen Verhältnissen abhängig ist und daß die Verstandesbeziehungen *objektive* Beziehungen abbilden. Der ganze Fehler Kants liegt eben darin, daß er glaubt, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bestimmter Aussagen vom Verstande her begründen zu können. In Wahrheit sind wir jedoch nur dann berechtigt, von einem allgemeingültigen Urteil zu sprechen, wenn die in ihm abgebildete Beziehung *in der Wirklichkeit* tatsächlich allgemein gilt. Das aber läßt sich nur durch immer wiederholte Erfahrung ermitteln. Daß hierbei die Verstandesbegriffe eine außerordentlich wichtige Rolle spielen, wird man Kant nicht bestreiten können, dessen Anschauungen übrigens einen gewissen Fortschritt gegenüber dem einseitigen Sensualismus darstellten. Aber dieser Fortschritt wurde um den Preis des unhaltbaren Apriori erkauft.

Man vergleiche übrigens hierzu A. Buchenau, Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1914, der in dem Abschnitt „Erfahrungsurteile und Wahrnehmungsurteile“ zu der angeschnittenen Frage Stellung nimmt und sich bemüht, Kants Ansicht zu verteidigen.

Allgemeingültigkeit) verschaffen zu können. Das war das Wesen der erkenntnistheoretischen Neubesinnung, die Kant vollzog, in Wahrheit eine Orientierung auf den Idealismus Platos, Descartes' und Leibnizens.<sup>6</sup>

Kant bleibt den Beweis für das Vorhandensein apriorischer Denkformen schuldig.<sup>7</sup> Um nämlich den Beweis zu führen, müßte er ebenfalls empirisch verfahren; denn er hätte den Erkenntnisprozeß einer endlichen Zahl von Menschen zu untersuchen, um daraus Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Erkennens abzuleiten. Vollständigkeit wäre hier natürlich nicht zu erreichen, und so würde sich ein Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine erforderlich machen, der, wenn man einmal Humes Prämissen anerkennt, keine strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gewährleisten könnte. Das Problem ist, wie bereits angedeutet, nur zu lösen, wenn man den historisch-gesellschaftlichen Gesichtspunkt hinzunimmt, der bei Kant gänzlich fehlt. Auf Grund milliardenfacher Erfahrung innerhalb ihrer gesellschaftlichen Praxis sind die Menschen zu der Überzeugung von der gesetzmäßigen Strukturiertheit der Welt, von der kausalen Determiniertheit allen Geschehens gelangt und diese Überzeugung hat allmählich einen solchen Grad von Evidenz erreicht, daß wir mit ihr gleichsam „a priori“ verfahren, und sie allen unseren Wirklichkeitsaussagen wie selbstverständlich zugrunde legen. Hier ist auch der Grund für unsere Berechtigung zu suchen, aus einer begrenzten, endlichen Erfahrung *allgemeine* Schlüsse zu ziehen. Kein Vernünftiger zweifelt daran, daß es in der Welt gesetzmäßig zugeht, und diese durch immer wiederholte Erfahrung bestätigte Tatsache erlaubt uns, vom einseitig Empirischen abzugehen und allgemeine Feststellungen zu treffen.

Kant reflektiert über den menschlichen Verstand an sich, außerhalb aller Entwicklung und gesellschaftlichen Bezogenheit und sucht in diesem, geleitet von der ebenfalls in metaphysischer Weise als fertig und abgeschlossen angenommenen formalen Logik, apriorische Formen auf. Das aber kann nur bedeuten, daß er sich ein undurchführbares Programm gestellt hat. Damit soll allerdings nicht bestritten werden, daß die „Kritik der reinen Vernunft“ eine Fülle von Problemen enthält, deren Bearbeitung vom Standpunkt des dialektischen Materialismus durchaus lohnt.

Auf eine Konsequenz, die sich aus dem Kantschen Apriori ergibt, ist noch aufmerksam zu machen. Dadurch, daß die apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes Erfahrung allererst möglich machen, wird mit dieser die Natur selbst in ihrer gesetzmäßigen Ordnung ein Erzeugnis des menschlichen Verstandes. „Es sind viele Gesetze der Natur“, heißt es Proleg. § 36, „die wir nur vermittels der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. der Natur überhaupt, können wir durch keine

<sup>6</sup> Über den Einfluß Leibnizens auf Kant vgl. E. Albrecht, Die Erkenntnistheorie I. Kants, Wiss. Zeitschrift der Universität Greifswald, Jg. III, Gesellsch.- u. sprachwiss. Reihe Nr. 3/4. — Vgl. dazu auch K. Hildebrandt, Kant und Leibniz, Meisenheim am Glan 1955.

<sup>7</sup> Kant und seine Ausleger mögen mit noch so viel Scharfsinn sich bemühen darzulegen, daß das Apriori auf apriorischem Wege gewonnen sei, d. h. „aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend“, so können diese Versicherungen doch nicht den Beweis für die Existenz des Apriori ersetzen. Dieser Beweis kann platterdings deswegen nicht geführt werden, weil er Unmögliches zu beweisen hätte. Außerdem ist die „kritisch-transzendente“ Methode in Sachen der Erkenntnistheorie einfach nicht ausreichend, sondern es gehören — trotz Kants gegenteiliger Beteuerung — die Resultate der Psychologie und Physiologie hinzu.



Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.“ Wir können die Natur nicht anders erkennen, als es die Organisation unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes erlaubt; Erfahrung und Natur werden faktisch identifiziert und damit der Verstand zum Gesetzgeber der Natur erhoben. Der Natur allerdings nur, wie sie für uns existiert; denn hinter der Welt der Erscheinungen, die von unserem Verstand konstituiert wird, befindet sich die Welt der Dinge an sich, von der wir nur sagen können, daß sie unsere Sinnlichkeit affiziert, die aber sonst mit dem Schleier ewiger Verborgenheit bedeckt ist. Die Annahme des Dings an sich ergibt sich bei Kant daraus, daß er zwar die Erscheinungswelt in ein Produkt der menschlichen Verstandestätigkeit verwandelt, aber nicht wie der subjektive Idealismus Berkeleys die Existenz von Dingen außer uns gänzlich leugnen möchte. Wenn Kant sein Programm des Apriorismus konsequent durchführen will, muß er die Natur als durch unsere Erfahrung begründet denken; denn sonst könnten wir nicht im Besitze synthetischer Grundsätze a priori sein. Aber vor den Konsequenzen Berkeleys schreckt er zurück und erklärt, daß uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben sind, von denen wir nicht wissen, was sie an sich sind, sondern von denen wir nur ihre Erscheinungen kennen, d. h. die Vorstellungen, die sie in uns bewirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Das ist die, bereits von Lenin konstatierte, Hinwendung Kants zum Materialismus, wobei aber freilich eben bloß ein halber Materialismus herauskommt, da die Erscheinungswelt idealistisch aufgefaßt wird.

Man sieht also, zu welchen unhaltbaren Konsequenzen Kant gelangt, indem er das Apriori zur Grundlage seiner Erkenntnistheorie macht. Die Trennung der Welt in Dinge an sich und Erscheinungen und der Agnostizismus sind die unabweisbaren Folgen seines idealistischen Ausgangspunktes. Diese Folgerungen sind sachlich ebenso unhaltbar wie der Apriorismus; denn es ist eben einfach falsch, wie Kant zu sagen, wir kennten die Welt nur, wie sie uns, d. h. unsern Sinnen erscheint. Die wissenschaftliche Forschung hat ja gerade das „Ansich“ der Welt fortlaufend aufgehellt. Auch das Verhältnis zwischen dem sinnlichen Erscheinungsbild und dem ihm zugrunde liegenden Aspekt der Realität wurde weitgehend geklärt (Sinnesphysiologie, Reflextheorie). Schließlich wird vor allem durch die unausgesetzte praktische Veränderung der Welt durch den Menschen der Agnostizismus mit seinem mystischen „Ding an sich“ ad absurdum geführt.

Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück. Kant hatte sich die Aufgabe gestellt, die Unmöglichkeit aller bisherigen Metaphysik zu zeigen und durch eine erkenntnistheoretische „Revolution“ die Voraussetzungen für die Metaphysik als Wissenschaft zu schaffen. Das bisherige Resultat war, daß wir nur die Welt der Erscheinungen kennen, die wir durch die apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, durch unsere „Erfahrung“ begründen. Diese Voraussetzung bildete die Grundlage für Kants Lösung des Problems der Antinomie der reinen Vernunft, welches Problem neben Humes Fragestellung der zweite wichtige Antrieb war, der Kants „dogmatischen Schlummer“ unterbrach. Die Vernunft hat das Bestreben, vom Bedingten zum Unbedingten fortzugehen und die Reihe des Endlichen irgendwie zum Abschluß zu bringen. Dabei ergeben sich nun Widersprüche — Kant erläutert sie bei den sogenannten „kosmologischen Ideen“ —, deren Auflösung vom Standpunkt der alten dogmatischen Metaphysik aus unmöglich war. Es handelt sich um das Problem Endlichkeit-Unendlichkeit



(ist die Welt in Raum und Zeit unendlich oder nicht? besteht die Welt aus letzten nicht weiter teilbaren Bestandteilen?) sowie um die Fragen Freiheit und Notwendigkeit und Weltursache. Die alte dogmatische Metaphysik, führt Kant aus, hatte diese Probleme aus der reinen Vernunft zu lösen gesucht, sich aber dabei in Widersprüche verstrickt, da man zu jeder These stets auch die Antithese streng „beweisen“ konnte. Damit hatte die bisherige Metaphysik ihre Grenzen offenbart und es konnte eine Auflösung der Antinomie der reinen Vernunft nur vom Standpunkt des Kritizismus aus erfolgen, d. h. durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. In der Transzendentalen Dialektik, unter der das Antinomienproblem erörtert wird, widerlegt Kant auch die rationale Psychologie und die rationale Theologie, neben der rationalen Kosmologie Hauptbestandteile der alten Metaphysik. Er zeigt die Unhaltbarkeit der Beweise für eine immaterielle, unsterbliche Seelensubstanz und widerlegt den ontologischen, den kosmologischen und den physiko-theologischen Gottesbeweis. Das war die Vollendung der „Zertrümmerung“ der Wolffschen Schulmetaphysik und damit sollte nun die Bahn freigelegt sein für die Schaffung einer neuen wissenschaftlichen Metaphysik.

Die wichtigste Voraussetzung dafür lag also, wie sich gezeigt hat, in einer umfassenden Vernunftkritik, die Kant mit seinem Werk zu leisten unternommen hatte. Er erklärte nicht ohne Stolz, die Kritik verhalte sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik wie die Chemie zur Alchimie oder wie die Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Durch sie werde alles Spekulative aus der Metaphysik entfernt und diese auf den sicheren Boden der Wissenschaftlichkeit gestellt. Was aber Kant offenbar nicht sah, war dies, daß seine Erkenntniskritik selbst noch tief in der alten Metaphysik wurzelte. Es sei nur an die Einflüsse des Platonisch-Leibnizschen Ideenrealismus erinnert, der auf den apriorischen Formalismus Kants wesentlichen Einfluß ausgeübt hat. In dem Denken der Wolffschen Schulmetaphysik befangen zeigt sich Kant auch mit seiner Ablehnung des Materialismus, dessen erkenntnistheoretische Grundvoraussetzung, daß unsere Vorstellungen und Begriffe Abbilder der objektiven Realität sind, er mit oberflächlichen Scheingründen zurückweisen zu können glaubte. So teilte der Kritiker der reinen Vernunft völlig unkritisch das damals in Deutschland landläufige Vorurteil gegen den Materialismus, hierin ganz ein Kind der zurückgebliebenen Verhältnisse seines Vaterlandes.

Unter all den angeführten Gesichtspunkten erweist sich Kants Hauptwerk zwar als ein interessanter und streckenweise äußerst scharfsinniger, aber letzten Endes in seinen Fundamenten falsch angelegter Versuch der Schaffung einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie. In ihm sind zahlreiche wichtige Probleme enthalten, eine tatsächliche Lösung aber vermochte Kant nicht zu geben.

# Zur Frage der Parteilichkeit in der staatsphilosophischen Theorie Hegels<sup>1</sup>

Von HANS-JOACHIM KELM (Dresden)

Es ist besonders kennzeichnend für die Staatsphilosophie Hegels, daß die charakteristische Darstellung der sozialen Verhältnisse im voll entfalteten Kapitalismus einen breiten Raum einnimmt. Noch bezeichnender ist es, daß Hegel die unüberbrückbaren Gegensätze erkennt, wie sie der Kapitalismus mit Notwendigkeit hervorbringt zwischen der Klasse der Reichen (§ 245), die als „unmittelbare, eigene Grundlage“ ihrer Existenz „Kapital“ neben „Geschicklichkeit“ haben (§ 200), und der Masse, die der „Armut zugeht“. Hegel sieht die Ausweglosigkeit des Kapitalismus ein. Er stellt fest:

„Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben...“<sup>2</sup>

Hegel entwickelt dann auf seine Weise, wie die Kolonisation, die „sporadische oder die systematische“, wie er sagt, aus dieser Dialektik hervorgeht.

Diese äußerst zahlreichen Elemente in der Staatstheorie Hegels, die den Stempel der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung tragen, sind offensichtlich tief durchdacht. Hegel hat sie systematisch in seine Staatsphilosophie eingearbeitet. Sie zeigen uns unmittelbar, wie neben den Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften (s. u. a. Hegels Wissenschaft der Logik) vor allem das Studium der modernen bürgerlichen Gesellschaft und insbesondere der bürgerlichen politischen Ökonomie Englands stark auf die Bildung des philosophischen Denkens Hegels eingewirkt hat.

Die Philosophie Hegels läßt sich keinesfalls, wie Feuerbach 1843 meint, „unmittelbar“ aus dem Kantischen und Fichteschen Idealismus ableiten“.<sup>3</sup>

Auch Feuerbachs Worte:

„Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik ist zuletzt nur dieses, daß er die Theologie durch die Philosophie und dann wieder die Philosophie durch die Theologie negiert“<sup>4</sup>,

zeigen wie viele andere Urteile dieses bedeutenden Materialisten, daß er doch eine entscheidend wichtige Seite in der Philosophie Hegels zu wenig beachtet hat. Diese Seite findet sich in den wirklichkeitsnahen Elementen der Hegelschen Dialektik, die bis zu einem gewissen Grade eine äußerste Abstraktion, ein verallgemeinerndes Schema der kapitalistischen Reproduktion wiedergibt. Die stän-

<sup>1</sup> Aus der Dissertation: Die Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1843) von Karl Marx und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie des Marxismus.

<sup>2</sup> Hegel, Sämtl. Werke, Bd. 7 S. 320. (Stuttgart 1928.)

<sup>3</sup> Feuerbach, „Kleine philosophische Schriften“, Leipzig 1950, S. 123.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 122.

dige Selbsterzeugung der Idee und die „Veränderungen“, die die Wirklichkeit dabei im Hegelschen System durchmacht, hat viel, sehr viel gemein mit der kapitalistischen Produktionsweise und deren Auswirkungen auf die gesellschaftliche Entwicklung, wie sie Hegel in seiner Rechtsphilosophie verarbeitet darlegt.

Natürlich schöpft Hegel theoretisch bei den philosophischen Vorgängern des deutschen Idealismus, bzw. er bildet seine Theorie auch in der Auseinandersetzung mit diesen. Aber entscheidend für die Herausbildung der Grundformen der Dialektik, wenn auch in der idealistisch verzerrten Darstellung seines objektiven Idealismus, hat doch zweifellos mitgewirkt das eingehende Studium der „modernen“ gesellschaftlichen Verhältnisse und der Versuch der Aufdeckung ihrer Entwicklungsgesetze.

Nach alledem könnte nur geschlußfolgert werden, daß die Hegelsche Philosophie eine theoretische Grundlage für die Verteidigung der Interessen der Kapitalisten, für den Kampf der in Deutschland politisch noch dem Diktat der Feudalaristokratie ausgelieferten Bourgeoisie sein muß.

Marx beurteilt Hegels Philosophie in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“<sup>5</sup> naturgemäß vorwiegend nach den in der *Staatstheorie* hervortretenden Merkmalen. Allerdings zeigt sich sehr oft, daß auch andere Teile des enzyklopädischen Werkes dieses großen deutschen Philosophen von der Kritik mit erfaßt werden.

Marx hat in der „Kritik“ die Stellung und Rolle der Philosophie im System der gesellschaftlichen Erscheinungen erstmals von einem solchen Standpunkt aus dargestellt, daß es sich hierbei wesentlich um die theoretische Verallgemeinerung des allgemeinen Wissensstandes im Interesse kämpfender Klassenkräfte in der Gesellschaft handelt. Demgemäß ging Marx bereits in seiner Kritik im Jahre 1843 an Hegel, wenn auch noch nicht theoretisch breit ausgeführt, davon aus, daß der Staat im System der Mittel zur Durchsetzung bestimmter (letztlich ökonomisch bedingter) Interessen ein sehr wichtiges Glied ist. Wenn Marx gleichzeitig in dieser ersten Schrift, die auf dem Boden einer prinzipiellen Kritik an Hegel entstanden ist, die Frage der Parteilichkeit der Philosophie, und speziell der Hegelschen Philosophie, untersucht, so kann man nur sagen, daß die Staatsphilosophie durchaus das geeignete Objekt ist, um das Problem der Parteilichkeit durch philosophische Anschauungen im gegebenen Falle aufzudecken.

Es ist in diesem Fragenkreis wichtig zu bedenken, daß Hegel der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Kräften *politisch* keineswegs ein nennenswertes Vertrauen entgegenbringt. Das ergibt sich aus seiner Staatsphilosophie eindeutig.

Hegels „Staatsvernunft“ soll dem individuellen Dasein, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft erzeugt wird, zur sittlichen Vollkommenheit und damit erst zum wahren Menschsein verhelfen.

Noch ehe Hegel aber auf den Staat selbst zu sprechen kommt, gibt er aufschlußreiche Hinweise für die Aufgaben der Polizei (§ 249). Er schreibt ihr zunächst zu, daß sie dafür zu sorgen hat, daß die „Massen vor besonderen Zwecken und Interessen“, die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, geschützt und gesichert werden müssen. Dann aber kommt er auf seine Feststellung zurück, daß die bürgerliche Gesellschaft kraft der ihr innewohnenden Dialektik in ihrer Entwicklung über sich selbst hinaustreibt. Hegel fügt daher zu dem Allgemeinen,

<sup>5</sup> Im folgenden als „Kritik“ bezeichnet.



das die Polizei als Aufgabe zu erfüllen hat (nämlich prinzipieller Schutz des bürgerlichen Privateigentums) das Besondere hinzu und sagt, daß sie

„als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen (§ 246), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt“. <sup>6</sup>

In seiner Sorge über die Erscheinung der „Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft“ sieht sich Hegel nach Kräften um, die fähig sind, diese Zersetzungserscheinung zu bannen. Hegel weist auf die Familie (Heiligkeit der Ehe) und die Korporationen (deren Ehrbegriff) hin. Familie und Korporationen seien demzufolge in der bürgerlichen Gesellschaft selbst genährte „sittliche Wurzeln“, die der Desorganisation entgegenarbeiten. Sie reichen aber nach Hegels Meinung keineswegs aus, die Desorganisation im Prinzip aufzuhalten. Der Zersetzungsprozeß geht zunächst unaufhaltsam weiter.

Der Staat als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ ist, wie wir wissen, nach Hegels Meinung das einzige Mittel, diesen Gordischen Knoten in der vom Klassenkampf tief zerfurchten bürgerlichen Gesellschaft zu lösen. Der Staat ist also nach Hegels Auffassung die Lösung der Dialektik, das Instrument der Aussöhnung zwischen den Klassen. Aus der Einsicht, daß sich der Klassenkampf in der bürgerlichen Gesellschaft immer schärfer und immer umfassender entwickelt, wird Hegel, ohne daß er die tieferen Gründe dieses Klassenkampfes richtig begreift, angeregt, eine „natürliche“ Aufhebung dieses Konflikts zu finden. Diese natürliche Auflösung ist der von ihm gedachte Staat als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (§ 260).

Marx deckt in der „Kritik“ treffend auf, daß dieser von Hegel gezeichnete Staat der „empirischen politischen Existenz“ des bürgerlichen Staates entspricht, und zwar nach dem Muster Englands. In seiner Philosophie hat Hegel aber dieser Kopie des Staates nach bürgerlichen Verhältnissen einen ganz anderen Sinn unterschoben. <sup>7</sup>

Hegel spricht an einer Stelle seiner Staatsphilosophie unumwunden dem Großgrundbesitz das Prädikat höchster politischer Befähigung zu, und er spezialisiert seinen Gedanken derart, daß er die Vertreter des Großgrundbesitzes besonders für die Lösung der Aufgabe der gesetzgebenden Gewalt für prädestiniert hält. Das heißt ganz klar, daß Hegel hier Partei ergreift für die alte Feudalaristokratie. In ihr sucht er die Sicherung gegen die ihm unheimlich erscheinende allzu große Beweglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und gegen deren „Dialektik“. Von diesem Standpunkt aus bemüht sich Hegel z. B., das Majorat darzustellen als den höchsten Ausdruck des „für sich fähigen Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft“, an der gesetzgebenden Gewalt teilzuhaben. Hegel sagt hinsichtlich der Rolle dieses Standes:

„Damit hat er die feste, substantielle Stellung zwischen der subjektiven Willkür oder Zufälligkeit der beiden Extreme, und wie er ein Gleichnis des Momentes der fürstlichen Gewalt in sich trägt, so teilt er auch mit dem anderen Extrem die im übrigen gleichen Bedürfnisse und gleichen Rechte, und wird so zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft.“ <sup>8</sup>

<sup>6</sup> Hegel, Werke, Bd. 7 S. 323.

<sup>7</sup> Siehe u. a. „Kritik“, MEGA, I. Abt., 1. Bd., 1. Hlbbd. (im folgenden nur als „KM“ angeführt), S. 535.

<sup>8</sup> Hegel, Werke, Bd. 7 S. 416.

Zweierlei ist hier äußerst bemerkenswert.

Erstens das offensichtliche Charakteristikum der Hegelschen Dialektik, die stets ein Element „der Mitte“ hervorbringt, um die Widersprüche zur Lösung zu bringen. Diese Problematik, die ein Hinweis für das Konservative im Hegelschen Denken ist, soll hier nicht weiter untersucht werden.

Zweitens aber, und das ist hier von besonderer Bedeutung, wie Marx in der Kritik an den betreffenden Paragraphen (§§ 305–307) unterstreicht:

„Was Hegel als den Zweck, als das Bestimmende, als die *prima causa* des Majorats darstellt, ist vielmehr ein Effekt desselben, eine Konsequenz, die Macht des *abstrakten Privateigentums* über den *politischen Staat*, während Hegel das Majorat als die *Macht des politischen Staates über das Privateigentum* darstellt. Er macht die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache, das Bestimmende zum Bestimmten und das Bestimmte zum Bestimmenden.“<sup>9</sup>

Weshalb stellt Hegel die Dinge auf den Kopf? Weshalb schlußfolgert er nicht wie Marx und zieht die entsprechenden Konsequenzen? Marx sagt an dieser Stelle, auf die Materialien der Hegelschen Darstellung gestützt:

„Welches ist also die Macht des politischen Staates über das Privateigentum? Die *eigene Macht des Privateigentums*, sein zur Existenz gebrachtes Wesen. . . Er bricht allerdings den *Willen der Familie und der Sozietät*, aber nur um dem *Willen des familien- und sozietätslosen Privateigentums* Dasein zu geben und dieses Dasein als das höchste Dasein des politischen Staates, als das höchste *sittliche* Dasein anzuerkennen.“<sup>10</sup>

Es käme also darauf an, einen bürgerlich-demokratischen Staat zu entwickeln, einen Staat, der dem Wesen des kapitalistischen Eigentums gerecht wird und dessen Interessen in der gesamten Gesellschaft durchsetzt. Das wären die einzig richtigen Konsequenzen. Sie würden sowohl der Erkenntnis entsprechen, die auf Grund der theoretischen Einsicht in das Verhältnis von Staat und Privateigentum gewonnen wurde, als auch dem praktisch-politischen Fortschritt in Deutschland.

Hegel aber verteidigt das durch die Umkehrung der Dinge in seiner philosophischen Theorie „versteinerte Privateigentum“, d. h. die Interessen der gesellschaftlichen Kräfte, deren Politik Deutschlands historisches Unglück „verewigten“.

Marx kämpfte *zunächst* für die Beseitigung des Feudalsystems und entlarvte von diesem Standpunkt aus die Haltlosigkeit der philosophischen Konstruktionen Hegels. Er hatte in diesem Sinne zuvor schon gesagt:

„Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung.“<sup>11</sup>

Allerdings blieb Marx, der die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Staates ebenfalls schon klar erkannte, nicht bei dem hier sichtbaren Ziele der Herbeiführung einer bürgerlichen Ordnung und bürgerlich-kapitalistischer Staatsverhältnisse stehen.

<sup>9</sup> KM, S. 519.

<sup>10</sup> KM, S. 519.

<sup>11</sup> KM, S. 437.

Marx sagt an einer anderen Stelle der „Kritik“:

„Das Eigentum etc., kurz der ganze Inhalt des Rechts und des Staats, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die *Republik* eine bloße *Staatsform* wie hier die Monarchie.“<sup>12</sup>

Wir müssen hier bedenken, welchen Inhalt der Begriff „Staat“, wie er von Marx verwendet wird, wesentlich hat. Genaue Untersuchungen ergeben, daß Marx in der „Kritik“ durchgehend die Auffassung vertritt, daß die Vernunft vor allem mitzuwirken habe, daß der Mensch von der Entfremdung praktisch durch seinen Kampf befreit werde, daß er in diesem Sinne seine Freiheit erlange. Dem Worte nach steht diese Auffassung in Übereinstimmung mit Hegel, der u. a. sagt:

„... es ist *absoluter Zweck* der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei.“<sup>13</sup> Marx geht allen Ernstes u. a. *auch* von diesem Ideal aus und prüft sachlich, ob der Hegelsche Staat diese Forderung praktisch erfüllen würde.

Natürlich hat Marx als Vergleichsmaßstab nicht irgendeinen Staat dabei im Sinne. Der Begriffsinhalt des Terminus „Staat“ ist vielmehr in der „Kritik“ meistens identisch mit „im eigenen Interesse politisch organisiertes Volk“.<sup>14</sup> Er bezeichnet den Staat einmal als „Abstraktum“ im Verhältnis von Volk und Staat. Und er fügt hinzu: „Das Volk allein ist das Konkrete.“ Diese Charakterisierung von Staat und Volk in ihrem Verhältnis zueinander wird im Kampf um einen fortschrittlich-demokratischen Inhalt des Begriffs „Souveränität“ gegen eine solche Auffassung in die Waagschale geworfen, die einzig und allein dem Monarchen die Qualität „souverän“ zuspricht. Marx deckt auf, daß der Monarch höchstensfalls der Repräsentant eines souveränen Volkes sein kann, ohne dieses souveräne Volk aber nichts ist. Das ist der tiefere Gehalt der Kennzeichnung des Volkes als das Konkrete.

Marx hat hier bereits erkannt, daß sowohl der bürgerlich-demokratische als auch der preußisch-halbabolutistische Staat gleichermaßen als Werkzeug der Niederhaltung und Entrechtung den Volksmassen gegenüber dienen. *Insofern* stellt Marx nur „wenige Modifikationen“ zwischen den beiden von ihm genannten Staaten fest, insofern sind sie beide nur *Staatsform*.

Während Hegel den reaktionären, in seinen konstitutionellen Formen vom Feudaladel beherrschten Staatstyp als Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche theoretisch zu begründen trachtet, zeigt sich in der „Kritik“ bereits, daß Marx auch den in Deutschland erst zu erkämpfenden bürgerlichen Staat nur als eine Durchgangsstufe der gesellschaftlichen Entwicklung betrachtet. Dieser bürgerliche Staat stellt keine für die Massen des Volkes gerechte Lösung dar, er bringt keine politische Freiheit für die demokratische Mehrheit der Gesellschaft.

Diese Feststellung des jungen Marx zerschlägt von vornherein allen reformistischen Verfälschern der Lehre des Marxismus, allen „Theoretikern“ des Sozialdemokratismus, das Konzept. Das ist um so bedeutsamer, als diese Ver-

<sup>12</sup> KM, S. 436.

<sup>13</sup> Hegel, Werke, Bd. 7 S. 333/334.

<sup>14</sup> Siehe z. B. KM, S. 468. — „Wurden unter der Verfassung die allgemeinen Bestimmungen, die Fundamentalbestimmungen des vernünftigen Willens, verstanden, so versteht sich, daß *jedes Volk (Staat)* dies zu seiner Voraussetzung hat und daß sie sein *politisches Credo* bilden müssen. Das ist eigentlich Sache des Wissens und nicht des Willens“ (s. auch KM, S. 432 — „Als wäre nicht das Volk der wirkliche Staat“).



fälscher des Marxismus besonders gern bei dem jungen Marx hausieren gehen, um dort für ihren Verrat an der Sache der Arbeiterklasse eine „Begründung“ zu konstruieren oder wenigstens einen Grund zu suchen, die Frage neu aufzuwerfen. Wenn sich auch die Auffassungen Marxens über das Wesen und die Rolle des Staates seit 1843 noch wesentlich verändert haben, dann nur in der Richtung der Präzisierung des revolutionären Grundgedankens, nur in der Richtung des unversöhnlichen Kampfes gegen alle und jegliche Diktatur der Ausbeuterklassen und für die Diktatur des Proletariats. — Doch diese speziellen Fragen stehen hier nicht zur Diskussion.

Indem Marx die Parteinahme Hegels für die Interessen der gesellschaftlichen Reaktion des damaligen Deutschlands durch kritische Auseinandersetzung nachwies, kam er auf den rationellen Gehalt, auf das historisch Wertvolle, das in den Gedanken Hegels vorlag. Er gewann die Erkenntnis, daß der Staat jeweils eine bestimmte organisierte Verteidigung der historisch unterschiedlichen Eigentumsformen ist.

Nun aber brachte, wie Marx in der „Kritik“ ebenfalls schon sagte, das Privateigentum in seiner bürgerlich-kapitalistischen Gestalt den „Stand der Besitzlosigkeit“ hervor. Vorwiegend umschloß dieser in der bürgerlichen Gesellschaft besonders auffallende „Stand“ die Masse der Menschen, die „konkrete Arbeit“ leisteten. Und das Besondere bei alledem war, daß gerade dieser Stand, auf dem „die Kreise der bürgerlichen Gesellschaft ruhten“, selbst weniger einen Stand dieser Gesellschaft bildete. Das alles ergab sich bei einer unvoreingenommenen Untersuchung der Materialien, die in Hegels Staatstheorie philosophisch verarbeitet worden waren. Marx sprach es in der „Kritik“ aus und — — — zog noch um die Jahreswende 1843/44 in der „Einleitung“<sup>15</sup> den folgerichtig einzig möglichen Schluß: Das Proletariat ist auf Grund der Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung zur Befreiung der Menschheit von allen Fesseln, die das Privateigentum im Laufe der Geschichte der Menschheit bislang hervorbrachte, berufen.

„Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellschaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, *Einleitung*“, in „Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften“, Dietz Verlag 1953.

<sup>16</sup> Marx/Engels, „Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften“, Dietz Verlag 1953, S. 27. — Zuvor hatte Marx (S. 26) auf die Frage, wo die Lösung der ersichtlichen Probleme zu suchen ist, geantwortet: „In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres* Recht in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Men-*

Dabei können wir hier wie an vielen Stellen der „Kritik“ das Hegelsche Schema als Denkrahmen erkennen; doch der Inhalt der Dialektik stimmt nun infolge eines unvoreingenommenen, materialistischen Standpunktes mit der Bewegung der gesellschaftlichen Entwicklung im Prinzip voll überein. Das ist das Entscheidende und das Neue bei der Betrachtung und Darstellung von Objekten der Geschichte. Die Aufdeckung der Parteinahme Hegels für die gesellschaftliche Reaktion brachte zugleich die Befreiung der Dialektik Hegels aus der objektiv-idealistischen Verkleidung mit sich. Die Bewegung war zur Bewegung der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf Grund der ihr innewohnenden Gesetze an Stelle der Bewegung eines mysteriösen Weltgeistes und seiner begrifflichen Verwirklichung am „Material“ der Gesellschaft geworden. Damit war ein prinzipiell anderer philosophischer Standpunkt eingenommen worden. Seine unmittelbare Verbindung mit der Parteinahme für solche sozialen Interessen, die mit denen der Arbeiterklasse übereinstimmen, ist aus der Sache selbst erkennbar.

Das war die Lösung der „Dialektik“, die, wie Hegel sehr richtig gesehen, aber nicht erkannt hatte, über die bürgerliche Gesellschaft hinausführte. Nicht Hegels halbfeudalistisch-restaurierter Polizeistaat war der Weg zur Überwindung der in Erscheinung getretenen unüberbrückbaren Widersprüche, sondern allein die Er kämpfung der Forderungen der revolutionär-demokratischen Kräfte hätte mit der Schaffung eines fortschrittlichen, demokratischen, einheitlichen Nationalstaates auf den rechten Weg geführt.

Nicht eine angleichende Restaurierung, sondern eine revolutionäre Beseitigung des Feudalismus und die Weiterführung der Entwicklung hin zur proletarischen Revolution war der Weg, der Deutschland schon damals auf die Höhe seiner historischen Aufgaben bringen konnte. Im Ansatz ist diese Lösung von Marx schon im Jahre 1843 als allein richtig erkannt und theoretisch einleitend erforscht worden.

Wenn auch die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts infolge der anfänglichen Schwäche des deutschen Bürgertums, vor allem aber infolge seiner politischen Feigheit unser Volk gerade auf den unheilvollen Weg der „Überwindung“ des Feudalismus von oben und der antidemokratischen Einigung Deutschlands unter dem historisch längst zerfetzten Banner der halbabsolutistisch-feudalen Reaktion geführt hat, so haben die geschichtlichen Ereignisse längst bewiesen, daß damit der Weg des deutschen Unglücks beschritten wurde. Vor allem auch die Geschichte unserer gegenwärtigen Tage zeigt deutlicher denn je, von welcher genialen Weitsicht die Anschauungen, die Marx 1843 in der „Kritik“ erarbeitete, waren und bleiben.

Es versteht sich, daß alle Historiker, Philosophen oder andere auf dem Gebiete der Ideologie hervortretenden Theoretiker, die an die Seiten der Hegelschen Rechtsphilosophie anknüpfen, die den schändlichen Kompromiß der deutschen Bourgeoisie mit den bürgerlich aufgefrischten Teilen der Feudalaristokratie im voraus heiligten, nicht das kulturelle Erbe, nicht das Geniale im Werke Hegels weiterführen. Sie hängen sich gerade an die unrühmlichen Schwächen im Hegelschen Werk; sie suchen gerade die Fäden wiederzufinden, die sowohl die philosophische Theorie des Marxismus-Leninismus als auch die weltgeschichtliche

schen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“

Praxis selbst längst zerrissen haben, da sie nicht den objektiven gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen entsprechen, sondern diesen in ihrer Tendenz zuwiderlaufen und nur den absterbenden historischen Kräften zum Unglück unserer ganzen Nation das Leben künstlich verlängern helfen, ohne ihren endgültigen Abgang je verhindern zu können.

Um so mehr muß hervorgehoben werden, daß Marx schon bei seiner ersten kritischen Auseinandersetzung mit Hegel nach Abschluß seines Studiums mit aller Konsequenz *diese* unwissenschaftlichen Tendenzen des Hegelschen Idealismus aufdeckte und ihre reaktionäre ideologische Grundlage treffend charakterisierte, d. h., daß er die bestimmte Parteilichkeit der philosophischen Theorie Hegels nachwies.

Es ist allerdings richtig, daß Hegel selbst keinen Hehl daraus machte, daß er die Philosophie im Interesse des preußischen Staates betrieb. *Insofern* unterscheidet sich die Philosophie Hegels von den meisten philosophischen Anschauungen ausbeutender bzw. besitzender Klassen, die eine Parteinahme den Worten nach nicht offen aussprachen, wenngleich eine solche in der Darstellung zumeist ohne Schwierigkeit nachweisbar, der Sache nach aber in jedem Falle vorhanden ist. Hegel macht in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie das Eingeständnis, daß

„ohnehin bei uns die Philosophie nicht wie etwa ... als eine private Kunst exerziert wird, sondern sie eine öffentliche, das Publikum berührende Existenz, vornehmlich oder allein im Staatsdienste, hat.“<sup>17</sup>

Diese Stelle aus der Vorrede zitiert Marx in der „Kritik“ und hebt dabei hervor, daß die Philosophie nach Hegel „vornehmlich oder *allein* im Staatsdienste“ eine öffentliche Existenz habe.<sup>18</sup> Das ist um so bemerkenswerter, als Marx sonst nirgends in der „Kritik“ andere, als in den bestimmten Paragraphen vorhandene Äußerungen wörtlich anführt.

Welchen Charakter hat diese Parteilichkeit Hegels? Stellt sie eine offene Parteilichkeit dar, bekennt sich Hegel ohne Umschweife zu einer bestimmten Klasse oder zur Politik einer bestimmten Partei? Den Worten nach sagt er, daß die Philosophie „bei uns ... eine öffentliche, das Publikum berührende Existenz, vornehmlich oder allein im Staatsdienste hat“. Was besagt das?

Zunächst ist der „rationelle Kern“ zu beachten. Hegel ahnt, daß die Rolle des Staates und die Rolle der Philosophie in der Gesellschaft auf einer Linie liegen. Die Aufgaben, die der Staat hat, werden wesentlich unterstützt durch die Aufgaben der Philosophie, die als öffentlich existierend das Publikum berührt, d. h. die ideologisch-erzieherisch vom Staat und seinen Institutionen gefördert wird. Diese Ahnung Hegels — den tieferen Zusammenhang hat er nicht erkannt — stimmt überein mit der weiter oben erwähnten Rolle und Aufgabe der Philosophie als grundlegendes theoretisches Element im System des ideologischen Überbaues einer gegebenen Epoche der gesellschaftlichen Entwicklung.

Hat Hegel aber damit schon offen parteilich Stellung bezogen? Erkennt er, daß die Philosophie deshalb in den Kampf der Widersprüche innerhalb einer Gesellschaft einzugreifen hat, ja daß sie in diesem Kampf auch spontan schon

<sup>17</sup> Hegel, Sämtl. Werke, Stuttgart 1928, VII, S. 29.

<sup>18</sup> KM, S. 517.



immer eingegriffen hat? Zeigt er den Schluß, daß die Philosophie sowohl für die gesellschaftliche Reaktion als auch für den Fortschritt wirken kann und wirkt?

Hegel kennzeichnet die Philosophie in der Vorrede zur „Rechtsphilosophie“ noch in anderer Weise. Untersuchen wir kurz, ob sich dort Genaueres für die Beantwortung unserer Fragen finden läßt:

1. Die Philosophie ist „das Ergründen des Vernünftigen . . ., eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen, das Gott weiß wo sein sollte . . .“ <sup>19</sup>

Das klingt äußerst realistisch, beinahe materialistisch! (Wir werden aber gleich sehen, *was* mit diesem Jenseitigen *auch* gemeint ist.)

2. Sehen wir, was Hegel hier vom „Vernünftigen“ sagt: „...das Vernünftige, *was synonym ist mit der Idee* (!), indem es in seine Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen und Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen.“

Hier zeigt sich bereits: der Kern ist die Idee, alles andere ist — so genial die Dialektik der Begriffsbildung in dieser idealistischen Perspektive angedeutet ist — nur Material. Und Hegel setzt seine Betrachtungen fort: „Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, *durch das Scheinen des Wesens in sie*, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie.“ <sup>20</sup>

So richtig es ist, daß die Philosophie nicht am konkreten Einzelnen in seiner äußerlichen Mannigfaltigkeit haften bleiben darf, sondern daß sie die innere Gesetzmäßigkeit der Dinge und Erscheinungen in ihrer allgemeinsten Form aufdecken helfen soll, so verfälschend ist aber gerade Hegels charakteristische Darstellung eben dieses Kernes, dieses Wesens als das „Walten der Idee“. Bekanntlich ist die gesamte Dialektik Hegels von diesem Krebschaden durchzogen, und bekanntlich hat Hegel selbst die Grundgesetze der Logik durch seinen objektiven Idealismus bei der Darstellung von gesellschaftlichen und anderen Zusammenhängen auf der Grundlage seines objektiven Idealismus auf das Gröblichste verletzt und — die Staatsphilosophie ist dafür ein besonders drastisches Beispiel — dabei die absurdesten Ergebnisse in seinen Aussagen zugelassen.

Es ist aber gerade kennzeichnend für die „Kritik“, daß Marx allenthalben nachweist, daß die von Hegel in dieser Vorrede so verachteten „äußerlichen Verhältnisse“, die Hegel natürlich auch in seiner Staatsphilosophie allenthalben als Wirklichkeit verarbeitet, so gar nicht *dem* Wesen gehorchen, das nach Hegels Auffassung in ihnen durchscheinen soll. Hier eben zeigt sich die Verschleierung der Parteinahme Hegels. Hegel ergreift Partei für die gesellschaftliche Reaktion seiner Tage, was seine philosophische Theorie anbelangt.

Deshalb heißt es auch weiter:

3. „Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen *Staat, wie er sein soll*, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die

<sup>19</sup> Hegel, Werke, Bd. 7 S. 32.

<sup>20</sup> Hegel, Werke, Bd. 7 S. 34.

in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.“<sup>21</sup>

Hier zeigt sich die Dienstefrigkeit Hegels gegenüber den herrschenden Kräften und ihrem Staat der Unterdrückung und Niederhaltung. Seine Philosophie stellt nur „die Religion des versteinerten Privateigentums“ in Gestalt des Großgrundbesitzes dar, die als Opium für das Volk hergestellt wird, damit dieses „das sittliche Universum“ erkennen kann — nein, erkennen *soll*. Diese Charakterisierung seiner Philosophie paßt sehr gut zu der antidemokratischen Grundhaltung, die Marx in der „Kritik“ ebenfalls aufdeckt.

4. Schließlich sagt Hegel von der Philosophie in dieser so aufschlußreichen Vorrede noch:

„Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. ... Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“<sup>22</sup>

Man kann an der schönen Bildhaftigkeit der Sprache Hegels an *dieser* Stelle seiner Vorrede nicht achtlos vorbeigehen. Aber sie ist hier nicht das Entscheidende. Das Entscheidende ist, daß Hegel damit letztlich eine Absage an die schöpferische Kraft der Menschen proklamiert. Eine solche der Natur der Menschen direkt entgegenstehende Auffassung ergibt sich logischerweise, wenn man — wie Hegel — den Weltgeist, die absolute Idee, alle wesentlichen Entwicklungsschritte tun läßt, wenn man die gesamte Wirklichkeit nur als Ausdruck der Entwicklung der Idee auffaßt.

Jede solche Absage, auch wenn sie mit noch so plastisch wirksamen und allegorisch belebenden sprachlichen Verschönerungen dargelegt wird, ist prinzipiell als wahrheitswidrig und fortschrittsfeindlich zu verwerfen.

Dieser Hegelsche Fatalismus war um so gefährlicher gegenüber dem offenen Skeptizismus und seinen Schlußfolgerungen, als Hegel in seinen verschiedenen Schriften streckenweise die lebendige Wirklichkeit mit ihrem blühenden Reichtum an konkreten Erscheinungen in ihrer Entwicklung vom Niederen zum Höheren in seine philosophischen Darstellungen einbezogen hat. Damit erhielt sein Idealismus oft den Anschein, als sei er das objektiv gesetzmäßige Substrat dieser Wirklichkeit, als treibe er die Entwicklung tatsächlich voran. Insofern darf dieses Eingeständnis, das uns einen Grundzug der Hegelschen *Theorie* sichtbar macht, keinesfalls übersehen werden. Es darf um so weniger unbeachtet bleiben, als unser deutsches Volk in jenen Jahren der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts einen Dialektiker nötig hatte, der den richtigen Weg über die bürgerliche Gesellschaft hinaus mutig aufdeckte, wenn er schon deren unlösbare Widersprüche gesehen hatte. Mit seiner Grau-in-Grau-Theorie fiel Hegel den um eine Einigung Deutschlands

<sup>21</sup> Hegel, Werke, Bd. 7 S. 34/35.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 36/37.

im Kampf gegen die Feudalstaaten ringenden besten Kräften der bürgerlich-nationalen Bewegung in den Rücken. „Fügt Euch in Euer Schicksal!“ — Das war die Losung Hegels. Und damit enthüllt sich zugleich die wahre Parteinahme Hegels.

Auch in diesem Punkte beweist gerade die „Kritik“ in ersten Ansätzen, wie falsch Hegels Charakterisierung der Philosophie ist. Sie ist der Eule der Minerva nur dort gleich, wo Partei ergriffen wird für das unwiederbringlich historisch Verlorene, das zwar noch Wirklichkeit hat, aber eben nur absterbend.

Hegels Parteilichkeit der Philosophie ist also nur den Worten nach eine offene Parteinahme. Indem Hegel selbst sagt, daß es ihm nicht darauf ankomme, den Staat zu belehren, wie er sein solle, lenkt er ab von der kämpferischen Kritik an den bestehenden Zuständen.

Es läßt sich natürlich nicht bestreiten, daß in Hegels Staatsphilosophie viel von dem enthalten ist, was im damaligen Preußen noch nicht Wirklichkeit war. Es ist klar, daß die *konstitutionelle* Monarchie die Staatsform ist, die Hegel dem Äußeren nach vor Augen hat.

Hegel ist aber der Meinung, daß eben auch die *Monarchen* und ihre Ratgeber allein dadurch, daß sie begreifen werden, wie der Staat erkannt werden soll, eine fortgeschrittenere Staatsform „einführen“ werden. Das Studium seiner Philosophie als der Weisheit letzter Schluß scheint ihm als geeignetes Mittel und zugleich als einziger Weg zur Herbeiführung „vernünftiger“ Verhältnisse. Indem die Monarchen studieren, wie der Staat „erkannt werden soll“, lernen sie zwangsläufig auch den von Hegel konstruierten Idealstaat kennen. Das Typische der verschleierte Parteinahme Hegels ist, daß er seine Darstellung des Staates identifiziert mit der Wirklichkeit der sittlichen Idee als Bestandteil des angeblich letztlich allein wirklichen Weltgeistes.

Das Verdienst von Marx besteht nun darin, daß er den hinter mysteriösem Gedankengestrüpp verborgenen wahren Inhalt des Hegelstaates enthüllte und damit auch die wirkliche Parteinahme Hegels sichtbar machte.

Es mußte also untersucht werden, welche spezifischen Züge die konstitutionelle Monarchie Hegels inhaltlich, d. h. hinsichtlich der Darstellung der politischen Verantwortlichkeit, der Gewaltausübung, der Gesetzgebung und dementsprechend der Wahrnehmung der Interessen aufweist.

An diesem Punkte setzt Marx in der „Kritik“ immer wieder an und arbeitet so den Standpunkt der Parteilichkeit Hegels in der philosophischen Darstellung des Staates klar heraus. Die Frage der fortschreitenden Veränderung der politischen Verhältnisse hat Hegel auch in seiner Philosophie der Geschichte berührt. Dort wie hier in der Staatsphilosophie spricht er die Auffassung aus, daß eine fortschreitende Entwicklung gesetzmäßig vor sich geht. Das ist eine Einsicht, die festgehalten zu werden verdient. Hegel sagt zur Frage der revolutionären Situation in Frankreich vor 1789 sehr zutreffend:

„Vor der französischen Revolution sind zwar schon durch Richelieu die Großen unterdrückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geistlichkeit behielten sie alle ihre Rechte gegen die untere Klasse. Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit ist ein wüstes Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt, ein unsinniger Zustand, womit zugleich die höchste Verdorbenheit der Sitten, des Geistes ver-



bunden ist, — ein Reich des Unrechts, welches mit dem beginnenden Bewußtsein desselben schamloses Unrecht wird. Der fürchterlich harte Druck, der auf dem Volke lastete, die Verlegenheit der Regierung, dem Hofe die Mittel zur Üppigkeit und zur Verschwendung herbeizutreiben, gaben den ersten Anlaß zur Unzufriedenheit. Der neue Geist wurde tätig: der Druck trieb zur Untersuchung. Man sah, daß die dem Schweiße des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet, sondern aufs unsinnigste verschwendet wurden. Das ganze System des Staats erschien als Eine Ungerechtigkeit.“<sup>23</sup>

Hegel stellt auf diese Weise die Veränderung als notwendig fest. Aber er geht bei seiner Betrachtung dieser genial herausgearbeiteten Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung im 18. Jahrhundert in Frankreich eben doch davon aus, daß sich hier zeige, wie sich das „Prinzip der Freiheit des Willens“ gegen das vorhandene Recht geltend macht. Er geht nicht davon aus, daß es die von ihm doch so großartig aufgeführten materiellen Bedürfnisse selbst sind, die uns die Bewegung der gesellschaftlichen Kräfte erklären, die uns erklären, wo dieses „Prinzip der Freiheit des Willens“ seinen wahren Ursprung und zugleich die Quelle seiner historisch konkreten Gestalt hat.

Zuvor geht Hegel an dieser Stelle gegen die Philosophie der französischen Materialisten an. Polemisch stellt er fest, daß diese Philosophie zwar die Revolution theoretisch angeregt hatte, daß es aber doch kein konkretes Begreifen gewesen sei, was in dieser Philosophie sich zeige. Hegel behauptet:

„Das Prinzip der Freiheit des Willens also hat sich gegen das vorhandene Recht geltend gemacht.“<sup>24</sup>

Und wenig später sagt er noch einmal zur philosophischen Erklärung dessen, was damals in Frankreich vor sich ging:

„Der *Gedanke*, der *Begriff des Rechts* machte sich mit einem Male geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten.“<sup>24</sup>

Wir sehen, wie Hegel hier überall nach einer präzisen Herausarbeitung der historischen Fakten in ihrer dialektischen Wechselwirkung plötzlich den Gedanken, „den Begriff des Rechts“ zum Subjekt der Revolution macht, wie er das „Prinzip der Freiheit des Willens“ als Triebkraft der Entwicklung ohne Nachweis eines inneren Zusammenhanges postuliert.

Bekannt sind die Worte, mit denen er an dieser Stelle anschließend die französische Revolution als einen „herrlichen Sonnenaufgang“ feiert.

Berücksichtigt man diese Darstellung Hegels über die Ereignisse in Frankreich vor und nach 1789, dann müssen die Schlußfolgerungen und die dementsprechende Darstellung einer Erkenntnis über den Staat Verwunderung auslösen. Gleichviel ob man von den hervortretenden historischen Fakten ausgeht oder aber ob man eine irgendwie idealistisch verbrämte Widerspiegelung der Widersprüche wählt, wie wir es bei der Darstellung der Vorgänge in Frankreich durch Hegel soeben konstatierten: in jedem Falle müßte doch die große Ähnlichkeit der Grundzüge der sozialen Zustände im Deutschland der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts mit denen in Frankreich vor dem 14. Juli und der denkwürdigen Nacht vom 3. zum 4. August 1789 ohne weiteres auffallen. Logisch

<sup>23</sup> Siehe Hegel, Werke, Bd. 11, S. 556/557.

<sup>24</sup> Ebenda.

müßte also die Parteinahme Hegels zumindest für den Kampf des „Prinzips der Freiheit des Willens“ gegen das Unrecht sich ergeben, wenn Hegel seiner eigenen Auffassung nicht ins Gesicht schlagen will. Die Spekulation in ihrer ominösen „Kraft“ schafft es aber, und das deckt Marx in seiner „Kritik“ auf, daß in der Staatsphilosophie als Endkonsequenz das Gegenteil hiervon herauskommt.

Immer wieder stößt Marx auf die Tatsache, daß Hegel das „wüste Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt“, wie es das Preußen seiner Tage drastisch und brutal demonstriert, in der Grundlinie theoretisch verteidigt und damit praktisch unterstützt. Besonders kennzeichnend hierfür ist die Charakteristik, die Hegel zur Stellung und Rolle der Intelligenz in der Gesellschaft gibt. Sie hat als Wissenschaftler, Künstler, Erzieher usw. ausschließlich den herrschenden Staatsgeist zu pflegen, wird dafür bezahlt und ist als ein „Element der Mitte“ besonders berufen, beim Ausgleich der Gegensätze innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung mitzuwirken. Es ist ganz offensichtlich, daß Hegel der Intelligenz eine völlig andere Aufgabe zuweist, als er sie an der Intelligenz des Frankreichs vor 1789 mit aller Berechtigung unterstreicht und schätzt.

Ebenso ist auch die Verherrlichung des Staatsbürokratismus und die Lobpreisung seines Geistes ein typischer Beleg des Eintretens Hegels für das „Unrecht“, das er für die Zeit von 1789 verwirft. Jetzt, in der Gegenwart seiner Tage, verdient dieses Unrecht eben als der höchste Ausdruck der sittlichen Idee philosophisch verteidigt zu werden. Die schon dargestellte Auffassung Hegels über die Großgrundbesitzer als „natürliche“ Gesetzgeber und Hegels Bemühen, die übrigen Abordnungen seitens der bürgerlichen Gesellschaft in der gesetzgebenden Gewalt von vornherein nur im Geiste der auf das Majorat gestützten monarchistischen Kräfte zuzulassen, zeigen diese Grundlinie und die konkreten Aufgaben, die Hegel der bürokratisierten Intelligenz und der Bürokratie zuweist, sehr deutlich. Diese Erscheinungen in der Darstellung der Hegelschen Staatsphilosophie werden erwähnt, weil sie naturgemäß aufschlußreich zur Frage der Parteilichkeit der Philosophie Hegels sind.

In dem angeführten Gedankengang zur Revolution von 1789, wie er in der Philosophie der Geschichte von Hegel entwickelt ist, befindet sich auch ein Grundgedanke, der mit der in der Staatsphilosophie behandelten Frage der Veränderung der Verfassung und mit Hegels Auffassung hierüber sehr eng zusammenhängt. Es heißt dort:

„Die Veränderung war notwendig gewaltsam, weil die Umgestaltung nicht von der Regierung vorgenommen wurde.“<sup>25</sup>

Hier begegnet uns wieder die Auffassung, daß es an der mangelnden Erkenntnis der Notwendigkeit seitens der Herrschenden liegt, daß es zu einer Revolution kam. Schon aus der Vorrede der Staatsphilosophie geht hervor, daß Hegel zweifellos auch für die deutschen Monarchen seine Worte schrieb, daß es in der Staatsphilosophie darauf ankäme, daß gelehrt werde, wie der Staat, „das sittliche Universum, erkannt werden soll“.

Im § 298 der Staatsphilosophie spricht Hegel auch ganz eindeutig die Ansicht aus, daß sich die Verfassung des Staates (gemeint ist der wirkliche Status, nicht das geschriebene Grundgesetz) durch eine scheinbar ruhige und unbemerkte Fortbildung des Zustandes auch *wesentlich* ändere.

<sup>25</sup> Hegel, Werke, Bd. 11 S. 557.

„Nach langer Zeit kommt auf diese Weise eine Verfassung zu einem ganz anderen Zustande als vorher.“<sup>26</sup>

Marx setzt u. a. an dieser Stelle mit einer sehr scharfen Kritik ein. Er stellt am Anfang fest: „Die Kategorie des allmählichen Überganges ist ... historisch falsch.“ Er betont, daß eine *neue* Verfassung immer in Form einer Revolution entstand.

Es ist offensichtlich, daß Hegels philosophische Darstellung den Interessen der herrschenden Klasse, den reaktionären Kräften dient. Sie ergreift Partei für das Bestehende und wirkt eindämmend und abdämmend gegenüber den revolutionären Volksmassen. Es kommt eben nur darauf an, daß die herrschende Regierung die Notwendigkeit einsieht. Das aber wird seine Philosophie als der Weisheit letzter Schluß in dieser Frage (in des Wortes reinstem Sinne) bewirken.

Welche Stellung bezieht Marx demgegenüber bei der Aufdeckung der Parteinahme Hegels für die Kräfte der gesellschaftlichen Reaktion? — Marx spricht mit allem Nachdruck dafür, daß der „wirkliche Träger der Verfassung, das Volk“, zum „Prinzip der Verfassung“ erklärt werden muß, damit es durch bewußte Aktionen die Veränderung herbeiführt. Und er erklärt weiter:

„Wird die Frage richtig gestellt, so heißt sie nur: Hat das Volk das Recht, sich eine neue Verfassung zu geben? Was unbedingt bejaht werden muß, indem die Verfassung, sobald sie aufgehört hat, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein, eine praktische Illusion geworden ist.“<sup>27</sup>

Marx läßt keinen Zweifel, daß er Hegels Ansicht über die Mitwirkung einer *fortschrittlichen* Veränderung der Verfassung durch die jeweils bestehenden Gewalten grundsätzlich verwirft. Er spricht von „kleinen Revolutionen“, die nicht für eine neue Verfassung, sondern für die alte Verfassung stattfanden, die immer von den Regierungsgewalten ausgegangen sind.

Dabei zeigt sich auch hier wieder der Hegelsche Denkraum, ausgefüllt mit einem philosophisch entgegengesetzten, materialistisch tendierenden Inhalt. Nirgends ist ein Anhaltspunkt in der „Kritik“ dafür zu finden, daß der Volkswille oder ähnliche Begriffe, die in diesem Zusammenhang verwendet werden, der Ausdruck eines mysteriös wirkenden Psychischen oder eines „Weltgeistes“ sind. Die wesentlich für die demokratischen Volksmassen parteiübergreifende Stellungnahme Marxens deckt vielmehr an einigen Stellen der „Kritik“, wie schon weiter oben nachgewiesen wurde, den rationellen Gehalt der Hegelschen Darlegungen in einer Weise auf, die nur bei einer sachlich-materialistischen Grundhaltung möglich war.

Marx sagt in diesem Sinne, daß in der Rechtsphilosophie der „Gattungswille“ Gegenstand der Betrachtung sein müsse. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist der Begriff der Verfassung identisch mit „wirklicher Ausdruck des Volkswillens“. Und so lesen wir an dieser Stelle u. a. (Marx):

„Die Kollision zwischen der Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt ist nichts als ein *Konflikt der Verfassung mit sich selbst*, ein Widerspruch im Begriff der Verfassung.“

Der Begriff „Volk“ ist zwar nicht näher definiert; es unterliegt aber keinem Zweifel, daß hier die demokratische Mehrheit des Volkes gemeint ist, die im Kampf gegen die gesellschaftliche Minderheit der herrschenden Regierungskreise

<sup>26</sup> KM, S. 467.

<sup>27</sup> KM, S. 468.



steht. Nur unter Beachtung des unüberbrückbaren Gegensatzes dieser Kräftegruppen in der durch das Privateigentum gespaltenen Klassengesellschaft haben die Ausführungen Marxens überhaupt einen Sinn. Eingehendere Untersuchungen zur Frage der Behandlung der Probleme der Dialektik in der „Kritik“ bestätigen diese Feststellungen in vollem Umfange.

Marx hat damit zunächst nachgewiesen: Hegel ergreift Partei für eine solche Staatsstruktur, die nicht den demokratischen Interessen der bürgerlich-nationalen Bewegung in Deutschland gerecht wird. Hegel erwartet die Lösung der auch in seinen Tagen äußerst brennenden Fragen der Neugestaltung der sozialen Verhältnisse letztlich von der preußischen Krone, gestützt auf den Großgrundbesitz. Das kann im Zusammenhang mit dem weiter oben Dargelegten mit voller Berechtigung gesagt werden.

Der äußeren Form nach ist Hegel für eine konstitutionelle Monarchie, also für eine Staatsform, die zumeist einen bürgerlich-demokratischen Charakter hat. Das wäre für das damalige Deutschland bedingt, sehr bedingt, fortschrittlich. Die nationale Zerrissenheit würde nicht überwunden werden können. Die Heiligsprechung des Privateigentums in Gestalt des Großgrundbesitzes als wesentliche Basis der politischen Gewalt im Staate Hegels stellt von vornherein einen bürgerlich-demokratischen Inhalt des von Hegel gepriesenen idealen Staatsgefüges in Frage.

Marx weist die Fortschrittsfeindlichkeit der philosophisch verbrämten Staatsauffassung Hegels nach. Dabei tritt immer wieder seine Parteinahme für die revolutionäre Demokratie mit der Tendenz einer philosophisch-materialistischen Linie hervor. Die materialistische Tendenz ist auch hier zunächst weniger durch theoretische Ausführungen ersichtlich. Sie zeigt sich aber in der Art der Enthüllung der Hegelschen Grundgedanken und ihrer idealistischen Verarbeitung, die mit der unverfälschten Wirklichkeit im Widerspruch stehen.

Bezeichnend ist z. B. Hegels Versuch (§ 280), den Monarchen als unbedingt notwendige Spitze des Staates dadurch zu beweisen, daß der „Staatswille“ sonst überhaupt nicht wirksam werden könne. Dabei konstruiert Hegel mit einer erschreckenden Plumpheit eine Linie der Identität, die nicht das geringste mit Logik zu tun hat. Hegel „entwickelt“ wie folgt: Da das „Selbst des Staatswillens“ seine Subjektivität nur durch „Eins“ (d. h. durch „Individualität“) erlangen kann, da nur so nach Hegel eine „substantielle Einheit des Staates“ gewahrt werden kann, ergibt sich, daß der Monarch eben als „dieses Individuum“ durch seine Geburt gleichzeitig zur „Würde des Monarchen“, d. h. nach Hegel zum letzten und höchsten „Selbst des Staatswillens“ berufen ist.

„Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist...“<sup>23</sup>

Diese Auffassung Hegels, die zeigt, mit welcher Überheblichkeit Hegel das wirkliche Leben des Volkes und die in den Volksmassen vorhandene historische Kraft ignoriert, macht zugleich verständlich, wie es zu solchen krampfhaft konstruierten scheinidentischen Verbindungen bei der Beweisführung der Unentbehrlichkeit des Monarchen für einen angeblich „wirklichen“ Staat kommen kann.

<sup>23</sup> KM, S. 433.

Marx faßt auf Seite 440 der „Kritik“ seine Feststellung zum Verfahren Hegels, den Monarchen als unentbehrliches Medium für das Dasein des Staates zu retten, folgendermaßen zusammen:

„Das Mittel ist der absolute Wille und das Wort des Philosophen, der besondere Zweck ist wieder der Zweck des philosophierenden Subjekts, den *erblichen Monarchen* aus der reinen Idee zu konstruieren. Die Verwirklichung des Zwecks ist die einfache *Versicherung* Hegels.“

Aus diesen Worten Marxens ist schon ersichtlich, wohin man gerät, wenn man dem Absterbenden in der Geschichte, das — um mit Hegel zu sprechen — unvernünftig wird, aller gesetzmäßigen Entwicklung zum Trotz, neues Leben einhauchen will und dabei nicht von vornherein auf eine rationale Darstellung verzichtet. Marx nimmt in der „Kritik“ recht oft Gelegenheit, auf solche absurden Konstruktionen in Hegels Rechtsphilosophie, die in keinem Verhältnis zu den großen Gedanken dieses Philosophen stehen, aufmerksam zu machen.

Marx weist in der „Kritik“ durchgehend nach, daß die von Hegel dargestellten Fakten ein Beleg dafür sind, daß zwischen der modernen bürgerlichen Gesellschaft und seinem Staatsideal ein im Prinzip unüberbrückbarer Gegensatz existiert. Das entspricht in vollem Umfange der historischen Wirklichkeit. Für die Epoche der Klassengesellschaft gilt, daß der Staat ein entscheidendes Werkzeug der herrschenden Klasse zur Durchsetzung ihrer Interessen allen anderen Kräften der Gesellschaft gegenüber ist. Zweifellos ist dieser Gedanke ein allgemeiner Grundzug in der Hegelschen Staatstheorie. Akzeptiert man das alles auch, dann bleibt immer noch die eine Frage, welche konkrete Gestalt, historisch bestimmten Klassenkräften entsprechend, für den Staat und seine Institutionen als richtig angesehen wird. Es bleibt also immer noch die Frage offen, wem soll dieser Staat wirklich dienen? Hegels Staatsphilosophie als eine Darstellung des Staates schlechthin (zugleich als unentbehrliches Mittel der Organisation der menschlichen Gesellschaft überhaupt) ist eben bereits eines der ideologischen Kampfmittel eines historisch ganz bestimmten Staates. Die von Hegel in äußerster Abstraktion richtig angedeutete Grundlinie der Aufgaben des Staates wird in seiner eigenen Staatstheorie selbst für einen ganz bestimmten Staat, nämlich für einen halbabsolutistisch konstitutionellen Staat als ideologische Waffe verwendet. Sie diene einem solchen Staat, wie ihn das halbabsolutistisch regierte Preußen jener Tage inhaltlich mit all seinen reaktionären Übeln darstellt.

Marx sagt in seiner Kritik zum § 304, daß Hegel zunächst tatsächlich „die Verwirklichung des Staatsbürgertums“, des „bourgeois zu sein“, vor Augen hat. Aber, fügt Marx gleich hinzu:

„Er will, daß das ‚an und für sich Allgemeine‘, der politische Staat, nicht von der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt wird, sondern umgekehrt sie bestimmt. Während er also die Gestalt des mittelalttrig-ständischen Elements aufnimmt, gibt er ihm die entgegengesetzte Bedeutung, von dem Wesen des politischen Staates bestimmt zu werden.“<sup>20</sup>

Wieder wird hier die Parteinahme Hegels aufgedeckt, der einen fortschrittlichen Inhalt vortäuscht, in Wirklichkeit aber den Staat so gestaltet, daß er mittelalterlich-ständischen Charakter behält, was die politische Gliederung des Volksganzen anbelangt. Wenig später charakterisiert Marx dann auch treffend

<sup>20</sup> KM, S. 509.

das ständische Element, wie es Hegel auf Grund seiner Sympathie für die gesellschaftlichen Kräfte der Reaktion zurechtzimmert. Hegel bestimmt das ständische Element, wie er selbst sagt, „wesentlich als das *Moment* der *Mitte* zu *existieren*“. Marx stellt dazu fest, daß dieses ständische Element seinem Wesen nach damit zu „Buridans Esel“ geworden ist.<sup>30</sup> Damit bringt Marx zum Ausdruck, daß das demokratische Element neutralisiert und zur Kampfunfähigkeit verurteilt wird. Es verbraucht seine Kräfte sinnlos innerhalb der Gegensätze durch die so hervorgerufene politische Zersplitterung.

Das alles wird aber mit einem solchen philosophischen Aufwand dargestellt, um eben den revolutionären Kräften der bürgerlichen Gesellschaft, von denen Hegel nur abfällig spricht, die Hände zu binden.

Es gibt keinen Zweifel, daß eine Unmenge liberalistischen Gedankengutes in der Hegelschen Staatsphilosophie zum Vorschein kommt. Was die philosophische Grundlinie anbelangt, was die philosophische Theorie überhaupt anbelangt, darf aber hieraus nicht geschlußfolgert werden, daß Hegel ein Ideologe des Bürgertums ist. Gerade das deckt Marx in der Staatstheorie immer wieder auf.

Man kann sagen, daß Hegel das Philisterhafte, die Zersplitterung, die politische Feigheit des deutschen Bürgertums seiner Zeit zum Ausdruck bringt. Man kann ihn deshalb aber nicht als einen Ideologen dieses Bürgertums, wenn man seine philosophische *Theorie* vor Augen hat, bezeichnen. Der historischen Situation entsprechend lagen die Interessen dieses Bürgertums auf der Linie der Schaffung eines demokratischen, einheitlichen deutschen Staates und auf der Linie der restlosen Beseitigung der feudalen Fesseln. Weder der Hegelsche Idealismus allgemein, noch die konkretisierten Anschauungen auf den verschiedenen Wissensgebieten, so hier auf dem Gebiete der Staatstheorie, dienten bei Hegel diesen historischen Aufgaben. Diese Feststellung trifft Marx in der „Kritik“ eindeutig.

Darüber hinaus sagt Marx z. B., daß Hegel bei seiner Charakterisierung „der von ihm konstruierten Abordnung“ der bürgerlichen Gesellschaft für die gesetzgebende Gewalt reaktionär argumentiert.

„Hiermit ist Hegel ganz auf den mittelaltrigen Standpunkt herabgesunken...“<sup>31</sup>

heißt es an der betreffenden Stelle.

Zur Stellungnahme Hegels über die Aufgaben der „Abgeordneten“ stellt Marx fest:

„Die Abgeordneten sollen 1. keine ‚kommittierte oder Instruktionen überbringende Mandatarien sein‘ . . . 2. soll die ‚Abordnung den Sinn‘ haben, ‚daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen als die Abordnenden‘, woraus abermals folgen soll, daß die Deputierten also nicht das Verhältnis der ‚Mandatarien‘ haben.“<sup>32</sup>

Auch hier enthüllt Marx einen der bürgerlich-demokratischen Auffassung feindlich entgegenstehenden Grundzug der Hegelschen Darlegung. Wenig später hebt Marx nicht ohne einen gewissen Sarkasmus hervor, daß nur noch fehle, daß Hegel ein *Examen der Stände* verlange, das bei der „Wohllöblichen Regierung“ abzulegen sei.

<sup>30</sup> KM, S. 511.

<sup>31</sup> KM, S. 536.

<sup>32</sup> KM, S. 546.



„Man sieht ihn durch und durch angesteckt von dem elenden Hochmut der preußischen Beamtenwelt, die vornehm in ihrer Bureauborniertheit auf das ‚Selbstzutrauen‘ der ‚subjektiven‘ Meinung des Volkes zu sich herabsieht“<sup>33</sup>, setzt Marx seine Kritik fort. Kurz zuvor hat Marx erneut nachgewiesen, daß Hegel weitestgehend historische Fakten aus den bürgerlich-kapitalistischen Erscheinungen seiner Tage in seine Staatstheorie importiert. Er setzt diese der Wirklichkeit entnommenen und sehr wichtig gesehenen Fakten aber einer ideologischen Atmosphäre aus, die völlig den preußischen Zuständen jener Zeit entspricht. Und dadurch eben kommen, wie Marx an anderer Stelle einmal sagt, „geistige Mißgeburten“ zustande. Dadurch aber zeigen sich andererseits auch die wahren Grundzüge der Hegelschen Parteinahme, wie sie seiner Philosophie zugrunde liegt. Im vorliegenden Falle, wo Hegel die Notwendigkeit von Garantien dafür zu begründen sucht, daß die Abgeordneten auch im rechten Sinne politisch tätig sind, d. h. eben ein ganz bestimmtes Staatsinteresse und nicht das Interesse der demokratischen Mehrheit des Volkes wahrnehmen, sieht sich Marx zu folgendem harten Urteil hinsichtlich des ideologischen Gehaltes der Hegelschen Gedanken gezwungen:

„Hier wird die gedankenlose Inkonsequenz und der ‚obrigkeitliche‘ Sinn Hegels wirklich ekelhaft.“<sup>34</sup>

Aus alledem ist ersichtlich, daß Hegel in letzter Konsequenz tatsächlich Partei ergreift gegen den Fortschritt in der gesellschaftlichen Entwicklung Deutschlands dort, wo er Schlußfolgerungen zieht, dort, wo er wirklich philosophisch argumentiert, dort also, wo nicht übernommene Fakten und deren rationeller Gehalt als Bestandteil seines Werkes in Erscheinung treten. Diese rationell wertvollen Gedanken im Werke Hegels haben ihre Grundlage in der dialektischen Auffassung von der Entwicklung des Universums, was die theoretische Seite anbelangt. Praktisch sind sie durch das Studium der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung wesentlich angeregt worden. Bei der Erarbeitung des Materials zur philosophischen Darstellung steht Hegel also bedingt auf der Seite des gesellschaftlichen Fortschritts. Sobald aber die eigene Verarbeitung der genial herauskristallisierten philosophischen Materialien beginnt, setzt die Parteinahme für die gesellschaftliche Reaktion ein.

Dieses Widersprüchliche im Werke Hegels ist erklärlich aus den besonderen historischen Verhältnissen in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Vor allem auch die Tatsache, daß plebejisch-revolutionäre Bewegungen größeren Ausmaßes im Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts nicht zur Entfaltung kommen konnten, machen zu einem Teil diese dem dialektischen Denken geradezu entgegenstehende Grundlinie im Werke Hegels verständlich.

Deshalb ist um so höher das Verdienst des jungen Marx einzuschätzen, daß er diese Grundlinie des Hegelschen Idealismus gleich in der ersten größeren Auseinandersetzung mit Hegel aufdeckte, daß er die versteckte Unwissenschaftlichkeit in dieser Grundlinie und, wie es oft geschieht, die der Logik zuwiderlaufende Form und damit das Scheinbare in der Beweisführung im einzelnen nachwies.

Im ganzen gesehen kann man die folgenden Worte der Kritik Marxens als entscheidendes Resümee zur Frage der Parteilichkeit der Philosophie Hegels hervorheben:

<sup>33</sup> KM, S. 549/550.

<sup>34</sup> KM, S. 549.

„Es ist dies die *unkritische*, die *mystische* Weise, eine *alte Weltanschauung* im Sinne einer neuen zu *interpretieren*, wodurch sie nichts als ein unglückliches Zwitterding wird, worin die Gestalt die Bedeutung und die Bedeutung die Gestalt belügt und weder die Gestalt zu ihrer Bedeutung und zur wirklichen Gestalt, noch die Bedeutung zur Gestalt und zur wirklichen Bedeutung wird. Diese *Unkritik*, dieser *Mystizismus* ist . . . das Rätsel . . . wie auch das Mysterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der *Rechts- und Religionsphilosophie*.“<sup>35</sup>

Marx setzt hier also wesentlich gleich die Grundlinie einer Philosophie mit dem Begriff Weltanschauung. Er hebt hervor, daß die Parteinahme für eine alte überlebte Anschauung auch dann zu Mystizismus und Unwissenschaftlichkeit führt, wenn man noch so viel Fakten des Neuen zur Verarbeitung verwendet. Das Neue in seiner Unüberwindlichkeit bringt es gerade mit sich, daß das historisch Überfällige in seiner Unlogik offenbar wird. Die gesamte „Kritik“ ist ein einziger Beweis dieser Tatsache, und sie ist es nur dadurch geworden, daß Marx den philosophischen Materialismus im Grundzug verteidigt und praktisch als Revolutionär um die Erarbeitung solcher theoretischen Mittel kämpft, die für den aktuellen politischen Kampf um den Fortschritt und gegen die Reaktion seiner Zeit brauchbar sind.

Wie stark die Bindung zum philosophischen Materialismus hier tatsächlich ist, zeigt sich, daß unmittelbar an die eben aufgeführten Worte einer General-einschätzung der Hegelschen Philosophie sich folgende Sätze in der „Kritik“ anschließen:

„Am besten befreit man sich von dieser Illusion, wenn man die Bedeutung als das nimmt, was sie ist, als die *eigentliche Bestimmung*, sie als solche zum Subjekt macht und nun vergleicht, ob das ihr *angeblich* zugehörige Subjekt ihr *wirkliches Prädikat* ist, ob es ihr Wesen und wahre Verwirklichung darstellt.“<sup>36</sup>

Auch hier spielt der Hegelsche Denkraum eine Rolle. Es gibt aber keinen Zweifel darüber — die bisherigen Ausführungen haben das belegt — daß die hier in Rede stehende „eigentliche Bestimmung“ inhaltlich nichts anderes heißt als das den konkreten Erscheinungen selbst innewohnende Gesetz.

Es zeigt sich insofern auch, daß in dieser Situation Parteinahme für die Reaktion und philosophischer Idealismus eine zwangsläufige Einheit darstellen, während Parteinahme für den Fortschritt und philosophischer Materialismus ebenso notwendig eine Einheit sind. Damit ist bereits ein Grundzug der späteren marxistischen Philosophie und eine philosophiegeschichtlich allgemein wichtige Erkenntnis dem Wesen nach sichtbar gemacht worden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Marx in der „Kritik“ den *wertvollen* Gehalt in den Gedanken Hegels durch seinen Kampf gegen dessen objektiven Idealismus beginnt, vom Kopf auf die Füße zu stellen. Dabei weist er gleichzeitig nach, daß die philosophische Theorie Hegels Partei ergreift, und er deckt ferner die eigentümliche Besonderheit dieser Parteinahme auf. Die philosophische Theorie Hegels erweist sich in ihrer Grundlinie als eine Wahrnehmung der Interessen der spätf feudalen Reaktion gegen den in den westlichen Ländern Europas

<sup>35</sup> KM, S. 500/501.

<sup>36</sup> KM, S. 501.

in Gestalt der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung hervorgetretenen gesellschaftlichen Fortschritt. Sie erweist sich ferner schon als Keimzelle solcher ideologischen Anschauungen, die bereits gegen die über die bürgerlich-kapitalistische Ordnung hinausweisenden historischen Kräfte vorsorglich eine Sicherung anstreben.

Damit belegt Marx prinzipiell die Tatsache, daß der philosophische *Idealismus* Hegels und alle aus ihm herrührenden Wesenszüge im Hegelschen Denken keinesfalls zum kulturellen Erbe zählen und selbstverständlich auch nicht ein Bestandteil der großen nationalen Traditionen unseres Volkes auf dem Gebiete der geistigen Entwicklung sein können.



# Gedanken zu einigen theoretischen Problemen der marxistischen Ethik\*

Von MATTHÄUS KLEIN (Berlin)

## 1. Zum Moralproblem der Gegenwart

1. Moralische Probleme haben in der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft jeweils immer dann besondere Aktualität und Bedeutung erlangt, wenn sich im gesellschaftlichen Leben der Menschen, in den Beziehungen der Klassen und Völker tiefgehende Veränderungen vorbereitet und vollzogen haben.

In solchen historischen Epochen, da im Prozeß und Ergebnis heftiger Klassenkämpfe eine alte Gesellschaftsordnung zerschlagen und eine neue Ordnung geboren wurde, vollzog sich auch gesetzmäßig ein entsprechender Wandlungsprozeß im moralischen Bewußtsein und im praktisch-moralischen Verhalten der Menschen. Zwischen den Veränderungen in den sozialen (ökonomischen, politischen, kulturellen, persönlichen) Verhältnissen und Beziehungen der Menschen bzw. der Klassen der Gesellschaft und den Veränderungen im moralischen Bewußtsein der Menschen bzw. Klassen der Gesellschaft besteht ein gesetzmäßiges Abhängigkeits- und Wechselverhältnis. In der Klassengesellschaft war und ist die Moral immer eine Klassenmoral.

2. Der tiefgehendste, revolutionärste Wandlungsprozeß in der Entwicklungsgeschichte des Moralbewußtseins der Gesellschaft vollzieht sich seit dem selbständigen geschichtlichen Auftreten und dem Beginn des Befreiungskampfes der modernen Arbeiterklasse, besonders aber seit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution, die eine grundlegend neue Epoche in der Geschichte der Menschheit einleitet und eine Wende der gesamten Menschheitsgeschichte bedeutet. Seit dieser Zeit ist die Geschichte der modernen Gesellschaft (grundlegend und im ganzen gesehen) charakterisiert durch den Entscheidungskampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus, durch den Sieg der Arbeiterklasse und des Sozialismus-Kommunismus über die *letzte* Ausbeuterordnung in der Geschichte, über die kapitalistische Gesellschaftsordnung.

3. Die neuen sozialistischen Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen, die sich seit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution zunächst in der Sowjetunion und seit dem Ausgang des zweiten Weltkrieges auch in den volksdemokratischen Ländern, also auch in der Deutschen Demokratischen Republik, herausgebildet haben und die sich durch die Arbeit der werktätigen

\* Mit der Veröffentlichung seiner Thesen, die für eine Konferenz über „Theoretische und praktische Probleme der sozialistischen Moral“ ausgearbeitet wurden, möchte der Verfasser zur Diskussion über diese Probleme auch im größeren Kreise anregen.

Massen ständig weiterentwickeln und festigen, diese Verhältnisse bedingen, erfordern und erzeugen auch einen entsprechenden Wandlungsprozeß im moralischen Bewußtsein und Verhalten der Menschen. Dieser Wandlungsprozeß vollzieht sich *zunächst* mehr spontan — unmittelbar im Zusammenhang mit der Arbeit, mit der gesellschaftlichen Praxis der Menschen — als bewußt. Es ist eine wichtige Aufgabe des fortgeschrittenen Teils der Arbeiterklasse, der marxistisch-leninistischen Partei, diesen Prozeß durch ihre ideologische und erzieherische Arbeit den Werktätigen *bewußt* zu machen.

4. Die Werktätigen, die in den sozialistischen Ländern unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei den Sozialismus aufbauen, betätigen *praktisch und objektiv*, durch ihre Arbeit für den sozialistischen Aufbau, durch ihre Teilnahme am politischen und gesellschaftlichen Leben, bereits die neue, sich entwickelnde sozialistische Moral. Aber auch die werktätigen Massen, die in den kapitalistischen, kolonialen und halbkolonialen Ländern unter Führung der Arbeiterklasse den Kampf gegen Imperialismus und Krieg, gegen Kolonialismus, Ausbeutung und nationale Unterdrückung, für Frieden, Unabhängigkeit, Demokratie und sozialen Fortschritt führen, betätigen in diesem Kampf, also wiederum *praktisch und objektiv*, bereits eine Moral, die der bürgerlichen Moral direkt entgegengesetzt ist und wesentliche Elemente einer proletarisch-sozialistischen Moral enthält.

5. Aus der empirisch konstatierbaren Tatsache, daß die werktätigen Massen in ihrem Kampf gegen Imperialismus und Krieg, für Frieden, nationale Unabhängigkeit, Demokratie und Sozialismus die bürgerliche Moral ständig einer praktischen Kritik unterwerfen und als Heuchelei entlarven, daß sie die neue proletarische Klassenmoral, die sozialistische Moral bereits *praktisch* betätigen, darf nicht der Schluß gezogen werden, daß sie sich dessen auch schon klar und eindeutig *bewußt* wären. Das moralische *Bewußtsein* der werktätigen Massen steht wie ihr Klassenbewußtsein überhaupt keineswegs auch schon auf der Höhe ihrer gesellschaftlichen, speziell moralischen *Praxis*. (Wir sehen hier ab vom einzelnen Fall, wo die Dinge auch umgekehrt liegen können.) Die Werktätigen verwirklichen durch ihren praktischen Kampf täglich neue, sozialistische sittliche Werte, aber viele von ihnen sind sich dessen nicht oder doch nur teilweise bewußt.

6. Darin besteht denn auch das grundlegende moralische Problem der Gegenwart, daß die werktätigen Massen (im ganzen gesehen) in ihrem Kampf um die Verwirklichung ihrer geschichtlichen (ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen) Aufgaben die überkommene bürgerliche Moral ständig *praktisch* widerlegen und außer Kraft setzen (ihr dabei aber gleichzeitig wieder im einzelnen Fall unterliegen können), daß sie bereits die neue sozialistische Moral *verwirklichen*, aber sich doch nicht des Wesens, des Ursprungs, des Inhalts, der Funktionen und Ziele der sozialistischen Moral bewußt sind. Das heißt: die subjektiven moralischen Vorstellungen und Normen der Massen stehen vielfach in Widerspruch zu ihrem praktischen moralischen Handeln, sind hinter diesem zurückgeblieben, ohne daß sie sich dessen bewußt sind. Außerdem gibt es noch viele Menschen, die in ihrem moralischen Denken und Handeln noch ganz an der Vergangenheit orientiert sind und noch nicht begriffen haben, daß sie in der Welt des Sozialismus leben; wie es auch andererseits wieder Menschen gibt, die

den Sozialismus bejahen, aber glauben, mit Hilfe *alter*, z. B. religiöser oder auch allgemein humanistischer und utopischer Moralnomen für den Sozialismus wirken zu können. Das Moralproblem der Gegenwart besteht in dem gesellschaftlich, durch den Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus bedingten Widerspruch und Kampf zwischen *alter* und *neuer* Moral, im Kampf um die Lösung dieses Widerspruchs zugunsten der bewußten, sozialistischen Moral als der Einheit von sozialistischer Moralpraxis und Moraltheorie.

## II. Zu den Aufgaben der marxistischen Ethik

7. Eine wesentliche Aufgabe der marxistischen Ethik besteht darin, die Arbeiterklasse und alle übrigen Werktätigen über den aufgezeigten Widerspruch zwischen ihrer Moralpraxis und ihrem Moralbewußtsein aufzuklären, ihnen ein solches moralisches Bewußtsein zu vermitteln, das sich mit ihrem praktischen moralischen Verhalten in Übereinstimmung befindet und das die Werktätigen befähigt, die hohen sittlichen Werte ihres praktischen Kampfes und des Sozialismus als der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie die hieraus sich für sie ergebenden subjektiven sittlichen Aufgaben und Verpflichtungen zu erkennen und zu verwirklichen.

8. Damit die marxistische Ethik diese Aufgabe erfüllen kann, muß sie alle grundlegenden und besonderen Probleme der sozialistischen Moral theoretisch klären und in systematischer Form zur Darstellung bringen. Zu diesen Problemen gehören u. a. die Fragen nach der Entstehung und dem Ursprung der sozialistischen Moral, nach ihrem Wesen und ihren sich entwickelnden und ständig bereichernden Werten und Inhalten, nach ihrer Rolle im gesellschaftlichen und persönlichen Leben, nach ihren allgemeinen und besonderen Normen wie z. B. der sozialistischen Pflicht und Verantwortung gegenüber den gesellschaftlichen (ökonomischen, politischen, nationalen, kulturellen usw.) und persönlichen (Ehe, Familie, Freundschaft usw.) Verhältnissen und Beziehungen.

Zur Behandlung dieser Fragen bedarf es der Kenntnis und der kritischen Beleuchtung *auch* der Geschichte der vormarxistischen und der proletarischen, sozialistischen Moral und Ethik. Die marxistische *Geschichte* der Moral und Ethik ist ein Bestandteil im System der marxistischen Ethik. Ohne Kenntnis und kritische Verarbeitung der Geschichte der Ethik ist es unmöglich aufzuzeigen, was die sozialistische Moral mit der früheren Moral gemeinsam hat und was sie von dieser *grundlegend* unterscheidet.

9. Die Ausarbeitung einer marxistischen Ethik ist nur möglich auf dem Standpunkt der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Weltanschauung, die vom realen gesellschaftlichen Sein und dem praktischen Verhalten der Menschen ausgeht.

Dieser Standpunkt schließt zugleich notwendig und gesetzmäßig die kritische Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Klassenmoral und Ethik, ihre Entlarvung und Zerschlagung, in sich ein.

## III. Über das Wesen und die gesellschaftliche Funktion der sozialistischen Moral

10. Das sozialistische Moralbewußtsein wurzelt in den objektiven sittlichen Werten des Befreiungskampfes der Arbeiterklasse und der von dieser auf dem



Wege der sozialistischen Revolution geschaffenen neuen Verhältnisse und Beziehungen der sozialistischen Gesellschaft. Das sozialistische Moralbewußtsein ist demnach diejenige Form des sozialistischen Bewußtseins, welche die sittlichen Werte des proletarischen Klassenkampfes und der sozialistischen Gesellschaft sowie die hieraus für das Handeln der Menschen sich ergebenden sittlichen Normen grundsätzlich richtig widerspiegelt und zusammenfaßt.

11. Die sozialistische Moral der Arbeiterklasse und der sozialistischen Gesellschaft unterscheidet sich grundlegend von der bürgerlichen Klassenmoral. Diese bringt die einseitigen, historisch und gesellschaftlich eng begrenzten sittlichen Werte bzw. Unwerte des Kapitalismus in idealistisch verkehrter und verschleierte Form zum Ausdruck. In der Epoche des Imperialismus ist der Kapitalismus unsittlich und menscheitsfeindlich. Da die objektiven sittlichen Qualitäten des Kapitalismus sehr begrenzt sind und in der Epoche des Imperialismus in direkten, unversöhnlichen Gegensatz zu allen Interessen und Bestrebungen der fortschrittlichen Menschheit geraten, sind die Ideologen der Bourgeoisie außerstand gesetzt, eine objektive, wissenschaftliche Ethik zu begründen. Sie müssen zur Begründung ihrer ethischen Theorien zu den Mitteln des philosophischen und religiösen Idealismus greifen, weil sie nur mit dessen Hilfe *allgemein verbindliche* Moralnormen postulieren und zugleich die unsittliche Qualität des monopolistischen Kapitalismus vertuschen und die Volksmassen täuschen können. Die kapitalistische, insbesondere die monopolistische Form des Privateigentums an den Produktionsmitteln erzeugt in Wirklichkeit einen für die bürgerliche Moral typischen Individualismus und einen brutalen, zynischen Egoismus.

Erstmals in der Geschichte der Ethik konnten und können die Ideologen der Arbeiterklasse die Moral objektiv, materialistisch, wissenschaftlich begründen. Sie können und müssen die sittlichen Werte des proletarischen Klassenkampfes und des Sozialismus offen aufdecken, weil diese Werte nicht in einem Gegensatz zu den subjektiven sittlichen Bestrebungen der fortschrittlichen Menschheit stehen, sondern überhaupt erst die Voraussetzung dafür bilden, daß sich die Menschen ungehindert zu wahrhaft sittlichen Persönlichkeiten entwickeln können. Die sittlichen Werte des Sozialismus, die im sozialistischen Eigentum an den Produktionsmitteln gründen, machen es allen Gliedern der Gesellschaft möglich, ihre persönlichen Interessen und Ziele in Übereinstimmung mit denen der gesamten sozialistischen Gesellschaft zu bringen.

12. Weil die sich entwickelnde sozialistische Moral die höchste Stufe und Form in der bisherigen Geschichte der Moral darstellt und weil nur sie dem Aufbau und der ständigen Höherentwicklung der sozialistischen Gesellschaft aktiv und schöpferisch dient, ist es notwendig, alle in der Deutschen Demokratischen Republik noch vorhandenen bürgerlichen Moralvorstellungen, gleich in welcher Form sie auftreten, ob religiös (Einfluß der Kirche) oder philosophisch-idealistisch, zu bekämpfen, zu überwinden und die einheitliche sozialistische Moral als die herrschende Moral der neuen Gesellschaft durchzusetzen. Die soziale Funktion des sozialistischen Moralbewußtseins besteht darin, daß es die im Sozialismus vorhandenen sittlichen Werte den Werktätigen zum Bewußtsein bringt und diese damit befähigt, ihre Kräfte und Fähigkeiten einheitlich auf die immer bessere Verwirklichung dieser sittlichen Werte zu richten. Das sozialistische Moralbewußtsein beflügelt und begeistert die Werktätigen in ihrem Kampf für den Sozialismus.

13. Der Sozialismus ist die Grundbedingung dafür, daß sich jeder einzelne frei und ungehindert zur Persönlichkeit entfalten kann. Der Persönlichkeitsbegriff der sozialistischen Moral ist im Gegensatz zu dem der bürgerlichen Moral nicht individualistisch, sondern kollektivistisch, gesellschaftlich orientiert. Das Übergreifende, Bestimmende hierbei ist die Gesellschaft, das Kollektiv, nicht das einzelne Individuum. Der Einzelne, ob Mann oder Frau, entwickelt und erweitert sich zur Persönlichkeit nur in dem Maße, in dem er seine Kräfte und Fähigkeiten in den Dienst der Gesellschaft stellt. Die Befriedigung der *persönlichen* Interessen und Bedürfnisse ist im Sozialismus abhängig und bedingt von der Befriedigung der *allgemeinen* gesellschaftlichen Interessen und Bedürfnisse. Die sozialistische Moral führt zur Verwirklichung der Einheit von Individuum und Gesellschaft. Diese Einheit verwirklicht sich in der Arbeit, in der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, im Kampf um die Erfüllung der geschichtlich gestellten Aufgaben der Arbeiterklasse. Indem die sozialistische Moral die werktätigen Massen, ohne Unterschied der Geschlechter, auf die Arbeit für die sozialistische Gesellschaft, auf die Verwirklichung der sittlichen Inhalte, Werte und Ziele des Sozialismus verweist und hinlenkt, weist sie ihnen den Weg zu echter menschlicher Würde und Freiheit. Die soziale Funktion der sozialistischen Moral besteht letztlich darin, daß sie der Arbeiterklasse, der Gesellschaft im ganzen und damit jedem ihrer Glieder den Weg zu immer höherer Freiheit und Vollkommenheit weist, wobei diese nur erreicht und verwirklicht werden können im Prozeß der schöpferischen Arbeit und des Kampfes der Volksmassen, die von ihrer marxistisch-leninistischen Partei geführt werden.

#### IV. Inhalte und Normen der sozialistischen Moral

14. Die sozialistische Moral empfängt ihre sich wandelnden Inhalte und Normen nicht von außerhalb der Gesellschaft, von Gott oder irgendeinem „höheren“ Sittengesetz, sondern aus den objektiv gegebenen, sich entwickelnden sittlichen Werten des proletarischen Klassenkampfes und des Sozialismus bzw. der verschiedenen gesellschaftlichen und persönlichen Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen der sozialistischen Gesellschaft. Die bestimmende Grundlage aller dieser Verhältnisse und Beziehungen bildet das sozialistische gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln und die hierauf gegründeten sozialistischen Produktionsverhältnisse, welches Verhältnisse der kollektiven Zusammenarbeit und gegenseitigen Hilfe sind. Von der sittlichen Qualität und Bestimmung dieser sozialistischen Eigentums- und Produktionsverhältnisse ist daher auszugehen, wenn man die sittlichen Werte nicht nur der sozialistischen Gesellschaft im ganzen, sondern auch all ihrer besonderen Sphären und Beziehungen, z. B. der Arbeit, der politischen Beziehungen und Einrichtungen, der nationalen und internationalen Beziehungen, der kulturellen oder auch der ganz persönlichen Beziehungen, richtig erfassen und daraus entsprechende *Normen* für das sittliche Handeln ableiten will. Die sittlichen Werte der sich entwickelnden sozialistischen Gesellschaft sind nicht etwas schon von Anfang an fertig Gegebenes, sondern werden verwirklicht, ständig weiter ausgebaut, vervollkommenet durch das schöpferische Handeln der Menschen.

15. Die objektiv gegebene sittliche Qualität des *sozialistischen Eigentums* an den Produktionsmitteln, seine sittliche Bestimmung und Bedeutung für die Ge-



sellschaft, besteht darin, daß es alle Menschen der sozialistischen Gesellschaft in eine *gleiche soziale Stellung* bringt und ihnen allen die *gleichen Möglichkeiten* zur freien Entfaltung und Entwicklung ihrer physischen und geistigen Kräfte und Fähigkeiten darbietet. Von hier aus erhält jeder einzelne niemals früher gekannte Möglichkeiten und Perspektiven für die positive Entwicklung seiner persönlichen Anlagen und Fähigkeiten. Aus diesem objektiven Sachverhalt, aus der *Bedeutung* des sozialistischen Eigentums für die Entwicklung der schöpferischen Kräfte und Fähigkeiten der Menschen ergibt sich die allgemein verbindliche sittliche *Norm*, das sozialistische Eigentum zu schützen, zu pflegen, zu mehren, zu festigen.

16. Der sittliche Wert der *Arbeit* im Sozialismus ist grundlegend unterschieden von dem der Arbeit unter den Bedingungen der kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse und der kapitalistischen Form der Arbeitsteilung. Unter den kapitalistischen Verhältnissen der Ausbeutung und Unterdrückung wird der arbeitende Mensch als Persönlichkeit entehrt und vernichtet, zu einem Zubehör der Maschine und des Betriebes, zu einer Ware erniedrigt. Im Sozialismus erhält die Arbeit einen neuen sittlichen Sinn und Wert. Sie wird für den Menschen zum zentralen Beziehungspunkt seines Lebens, an dem er seine schöpferischen Fähigkeiten entwickelt, erprobt und bewährt. In der Arbeit für die ganze Gesellschaft befriedigt der Mensch nicht nur seine persönlichen Bedürfnisse, sondern erweitert er sich auch als Persönlichkeit hin zur Gesellschaft. Wettbewerb, Selbstverpflichtungen usw. sind ein Ausdruck des neuen Verhältnisses der arbeitenden Menschen zur Gesellschaft und zu ihrer Arbeit. Die sittlichen *Normen*, z. B. Arbeitsdisziplin zu üben, gute Qualität zu liefern, die Arbeitsproduktivität zu steigern usw., sind in gleicher Weise darauf gerichtet, die Einzelnen als sittliche Persönlichkeiten zu entwickeln wie das Wohl der ganzen Gesellschaft zu fördern.

17. Die sittlichen Werte des *sozialistischen Staates* gründen in dem spezifischen Klassenwesen und den besonderen Funktionen dieses Staates. Der sozialistische Staat unterscheidet sich seiner politischen und moralischen Qualität nach grundlegend von allen Ausbeuterstaaten in der Geschichte. Er ist das Herrschaftsinstrument nicht mehr einer kleinen ausbeutenden Minderheit, sondern der Arbeiterklasse und des gesamten werktätigen Volkes beim Aufbau der neuen sozialistischen Gesellschaft. Es macht seine politisch-soziale und moralische Bestimmung aus, den Interessen des werktätigen Volkes zu *dienen*, den Aufbau der sozialistischen Wirtschaft wie überhaupt der sozialistischen Gesellschaft, der Kultur, Wissenschaft und Bildung *planmäßig* zu lenken und zu fördern, die sozialistischen Errungenschaften der Werktätigen immer weiter auszubauen und zu schützen, die friedliche Arbeit des Volkes und seine sozialistische Heimat vor den Anschlägen des Klassenfeindes zu sichern und zu verteidigen, die freundschaftlichen Beziehungen zu allen Völkern, insbesondere zu den sozialistischen Ländern, zu pflegen und zu festigen. Hieraus ergeben sich entsprechende sittliche *Normen* sowohl für die Funktionäre des Staates und der Verwaltungen gegenüber der Bevölkerung als auch für diese gegenüber dem Staat und seinen Institutionen, z. B. dem Arbeiter-und-Bauern-Staat der Deutschen Demokratischen Republik die Treue zu halten, ihm zu dienen, ihn zu festigen, zu schützen und mit der Waffe in der Hand zu verteidigen. Nur unter den Bedingungen des sozialistischen Staates kann sich die moralisch-politische Einheit des Volkes herausbilden und entwickeln.



18. Die sittlichen Werte des *nationalen Kampfes* und des proletarischen *Internationalismus* bestehen darin, daß sie in *gleicher* Weise auf die Freiheit und Unabhängigkeit des *eigenen* Volkes wie *aller* Völker gerichtet sind. Da die Arbeiterklasse zum Führer des nationalen Kampfes geworden ist, zielt dieser Kampf auf die Beseitigung des Imperialismus und Militarismus, auf die Erhaltung des Friedens, auf die Rettung der nationalen Kultur, auf die Wiederherstellung und Sicherung der demokratischen Rechte und Freiheiten, auf den allgemeinen sozialen Fortschritt als die unerläßlichen Voraussetzungen auch für die geistige und moralische Höherentwicklung des deutschen Volkes. Hieraus ergibt sich für die deutsche Arbeiterklasse die hohe politische und sittliche *Verpflichtung* nicht nur vor dem deutschen Volk selbst, sondern auch vor der internationalen Arbeiterklasse und der gesamten friedliebenden Menschheit, die Aktionseinheit zu verwirklichen und gemeinsam mit *allen* national gesinnten Deutschen, besonders den werktätigen Bauern, die Imperialisten und Militaristen in Westdeutschland, diese schlimmsten Feinde der deutschen Nation und der Völker Europas, zu entmachten und die friedliche, demokratische Wiedervereinigung Deutschlands herbeizuführen. Der nationale Kampf erfordert den Verzicht auf die Verfolgung egoistischer Interessen und Ziele, erfordert Opferbereitschaft und Hingabe im Interesse der gesamten deutschen Nation.

Der proletarische Internationalismus ist die Grundbedingung dafür, daß die Arbeiter und alle übrigen Werktätigen der einzelnen Länder ihre nationalen Interessen sichern und zugleich ihre besonderen sozialen Aufgaben (Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung in den kapitalistischen Ländern; erfolgreicher Aufbau des Sozialismus in den einzelnen Ländern des sozialistischen Welt-systems) erfüllen können. Unter dem Banner des proletarischen Internationalismus durchbrechen die Arbeiter aller Länder und insbesondere die Völker des sozialistischen Welt-systems dank der Gemeinsamkeit ihrer Interessen und Ziele die nationalen Schranken, vereinigen und organisieren sie sich zu einer unüberwindlichen Kraft in ihrem Kampf für die Überwindung des Weltimperialismus und damit jeder Art der Ausbeutung und Unterdrückung der Völker, für den Sieg der sozialistischen Gesellschaftsordnung und damit der wirklichen Freiheit und des wirklichen Friedens der Völker.

Da der proletarische Internationalismus, gestützt auf die Existenz des sozialistischen Welt-systems, die Grundvoraussetzung ist ebensowohl für die friedliche und demokratische Wiedervereinigung Deutschlands, wie für die Erhaltung des Friedens in Europa, wie für den weiteren erfolgreichen Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik, ergibt sich für uns hieraus die hohe sittliche *Verpflichtung* der Solidarität mit den Arbeitern aller Länder, insbesondere mit den Völkern des sozialistischen Welt-systems unter Führung der Sowjetunion. Die deutsche Arbeiterklasse und ihre marxistisch-leninistische Partei können ihre historische Aufgabe nur verwirklichen, wenn sie sich *verpflichtet und mitverantwortlich* wissen für den Schutz und die Verteidigung der sozialistischen Länder, vor allem der Sowjetunion als des stärksten und zuverlässigsten Garanten des proletarischen Internationalismus und damit der Freiheit und Unabhängigkeit des deutschen Volkes wie der übrigen Völker.

19. Die sittlichen Normen des Verhaltens gegenüber den ganz *persönlichen* Beziehungen der Menschen der sozialistischen Gesellschaft (Ehe, Familie, Freund-

schaft usw.) erwachsen aus den hohen sittlichen Werten, die diesen Beziehungen unter den Bedingungen des Sozialismus innewohnen. Im Sozialismus basiert z. B. die Ehe nicht mehr auf einer nur formalen Gleichberechtigung der Ehepartner bei tatsächlicher, ökonomisch begründeter Vorherrschaft des Mannes, sondern auf tatsächlicher Gleichberechtigung der Ehepartner, auf gegenseitiger Zuneigung, Liebe und Achtung. Die Ehe wird zum intimsten Verhältnis zwischen Mann und Frau und ist als solches besonders geeignet, daß sich die Ehepartner in gegenseitiger Liebe und Hilfe fördern und zu verantwortungsbewußten Persönlichkeiten gegenüber ihren persönlichen und gesellschaftlichen Aufgaben erziehen können. Die sittlichen Werte, die den persönlichen Beziehungen der Ehe, der Familie usw. eigen sind, sind nicht etwas Fertiges und ein für allemal Gegebenes, sondern bedürfen der Pflege und ständigen Vervollkommnung durch ein entsprechendes sittlich-praktisches Verhalten der beteiligten Partner. Das Zusammenleben in der Ehe und der Familie erfordert die Bewährung von Treue, Ehrlichkeit, Achtung gegen den anderen, Feinfühligkeit, Rücksichtnahme, Gemeinschaftsgeist, Opferbereitschaft u. ä. m. Die sittlichen Normen der sozialistischen Moral gegenüber den persönlichen Beziehungen der Menschen befinden sich in Übereinstimmung mit ihren Normen gegenüber den umfassenderen, allgemeineren gesellschaftlichen Verhältnissen der sozialistischen Gesellschaft.

#### *V. Einige Probleme der Erziehung zur sozialistischen Moral*

20. Das sozialistische Moralbewußtsein entwickelt sich nicht im Selbstlauf; auch hier gilt, wie für das gesellschaftliche Bewußtsein überhaupt, daß es hinter der Praxis der Menschen zurückbleibt (vgl. die Thesen 3—7). Auch das sozialistische *Moralbewußtsein* muß von der Partei in die werktätigen Massen hineingetragen werden. Die Erziehung der Bevölkerung zu einem klaren, parteilichen, kämpferischen sozialistischen Moralbewußtsein, das die neuen sittlichen Werte *aller* Verhältnisse der sozialistischen Gesellschaft (der ökonomischen, politischen, kulturellen, wissenschaftlichen, nationalen, internationalen und *auch* der persönlichen Verhältnisse und Beziehungen) sowie die hieraus sich ergebenden sittlichen Normen richtig widerspiegelt, ist selbst eine sittliche Verpflichtung insbesondere der marxistisch-leninistischen Partei als der führenden Kraft auf *allen* Gebieten des sozialistischen Aufbaus und der neuen menschlich-gesellschaftlichen Beziehungen. Die Erfüllung dieser erzieherischen Aufgabe stellt an jedes Parteimitglied hohe moralische Anforderungen. Es muß selbst ständig und beispielgebend darum kämpfen, die Normen der sozialistischen Moral in seinem gesellschaftlichen *und* persönlichen Leben zu verwirklichen. Eine hohe Verantwortung für die Erziehung unserer Bevölkerung zum sozialistischen Moralbewußtsein tragen selbstverständlich auch unser Staat, seine verschiedenen Institutionen, der Rundfunk, der Film, die neue Literatur und Kunst, die verschiedenen gesellschaftlichen Organisationen, insbesondere die Gewerkschaft, die Schulen und Hochschulen, die wissenschaftlichen Zeitschriften usw.

21. Die Vermittlung und Aneignung der sittlichen Werte und Normen der sozialistischen Moral kann nur geschehen:

a) im Kampf gegen alle die Entwicklung des sozialistischen Moralbewußtseins hemmenden Faktoren, insbesondere gegen die bürgerliche Moral, die in

den Köpfen vieler Menschen noch in den verschiedensten Formen (Egoismus, Vertuschung der eigenen Schwäche, falsch verstandene „Kameradschaft“, Gleichmacherei, Überheblichkeit, Herrschsüchtigkeit u. a. m.) vorhanden ist und die noch täglich neu genährt wird nicht nur aus dem in der Deutschen Demokratischen Republik noch bestehenden kapitalistischen Eigentum und dem Einfluß der bürgerlichen Ideologie, sondern auch aus der feindlichen Propaganda von Westdeutschland und Westberlin her;

b) in Anknüpfung an die massenhaften praktischen Erfahrungen der Menschen, die nicht nur in ihrer täglichen Arbeit die neuen sittlichen Werte der sozialistischen Gesellschaft verwirklichen und ständig weiter ausbauen, sondern auch in den verschiedensten Formen täglich *erleben* (z. B. in der Arbeit, in unserem gesamten Bildungswesen und in den niemals früher gekannten Bildungsmöglichkeiten für die Werktätigen, besonders für die Jugend, in der sozialen Fürsorge unseres Staates, in der demokratischen Handhabung der Gesetzlichkeit u. ä. m.). Es kommt darauf an, den Werktätigen *das Gute unserer sozialen Ordnung*, das in den vielfältigsten Formen in unserem Leben schon da ist, bewußt zu machen und sie für den Kampf um die weitere Verwirklichung dieses Guten zu begeistern;

c) in Ausnutzung der überlieferten positiven Moralvorstellungen (z. B. der Berufs- und Arbeitsehre, des Pflicht- und Verantwortungsbewußtseins usw.), die mit den neuen Inhalten und Normen der sozialistischen Moral gefüllt und entsprechend verändert werden müssen.

22. Die Erziehung der Bevölkerung der Deutschen Demokratischen Republik zu einem neuen, sozialistischen Moralbewußtsein hat gegenwärtig im gesamten ideologischen Kampf der Partei eine zentrale Bedeutung. Die Moral erfaßt den *ganzen* Menschen und gibt seiner Haltung und seinem Verhalten gegenüber dem gesellschaftlichen und seinem persönlichen Leben das charakteristische Gepräge. Die Erziehung unserer Menschen zu neuen, sozialistischen Persönlichkeiten ist darum in entscheidendem Maße eine Frage ihrer Erziehung zur sozialistischen Moral.



## BERICHTE

# Über die Lage der Philosophie in der Volksrepublik Bulgarien

### I.

Nachdem mir im Mai und Juni 1954 dank der Unterstützung der Gesellschaft für kulturelle Beziehungen mit dem Ausland Gelegenheit gegeben wurde, die Institute für Philosophie an der Universität und Akademie der Wissenschaften in Sofia sowie die kulturelle und politische Entwicklung der Volksrepublik Bulgarien kennenzulernen, wurde mir im Mai/Juni 1956 ein zweiter Besuch der Volksrepublik Bulgarien ermöglicht. Dieser zweite Besuch diente aber nicht — im Gegensatz zum Charakter des ersten Besuches — der allgemeinen Information und Kontaktaufnahme mit den Vertretern meines Faches, sondern hatte vorwiegend das Ziel, die gemeinsamen Forschungsergebnisse auf dem Gebiete des dialektischen Materialismus auszutauschen und die Verbesserungen beim Aufbau und der Organisation des Studiums der Philosophie in der Volksrepublik Bulgarien kennenzulernen.

Seit meinem Besuch im Jahre 1954 haben sich beim Aufbau und der Organisation des Philosophie-Studiums und des gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudiums an der Universität Sofia sowie an den einzelnen Hochschulen der Volksrepublik Bulgarien einige bedeutsame Verbesserungen vollzogen, insbesondere durch die Auswertung der Ergebnisse des XX. Parteitagess der KPdSU. Die Verbesserungen zeigen sich insbesondere auf dem Gebiete der Lehre und Forschung: Überwindung des Dogmatismus und der Lebensfremdheit in der Philosophie, konkrete Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie und Ausarbeitung von Fragen, die der Entwicklung und Festigung der sozialistischen Ethik und der Überwindung der kapitalistischen Überreste im Bewußtsein der werktätigen Menschen der Volksrepublik Bulgarien dienen. Hier hat insbesondere Prof. Dr. A. Kisselintschew in einer größeren Arbeit über Fragen der Ethik im Sozialismus (Sofia 1956) einen hervorragenden Beitrag geliefert. Es wäre sehr zu wünschen, dieses Werk ins Deutsche zu übersetzen. Weitere wichtige Beiträge zur Kritik der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie und des physikalischen Idealismus haben Prof. T. Pawlow, Prof. Dr. A. Polikarow, Prof. Christow, Prof. Bynnov und Dr. Mundjan veröffentlicht.

### II.

Große Aufmerksamkeit widmen die bulgarischen Philosophen der Anwendung des dialektischen und historischen Materialismus auf die Fachwissenschaften. Bei der Anwendung der dialektischen Methode leisten die Mitarbeiter des Philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften eine umfangreiche Arbeit. So lesen z. B. Mitarbeiter des Akademie-Instituts (Philosophen mit abgeschlossener Hochschulbildung in Physik und Mathematik) dialektischen Materialismus für Physiker und Mathematiker im gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudium. Philosophen mit abgeschlossener Hochschulbildung in Geschichte, Kunstgeschichte und Sprachwissenschaften lesen dialektischen und historischen Materialismus für Historiker und Philologen. Die Frage des wissenschaftlichen Nachwuchses ist in Bulgarien sehr günstig und daher die Auslese sehr streng. Es sind ausreichende wissenschaftliche Aspiranten für die einzelnen philosophischen Disziplinen im Akademie-Institut beschäftigt.

Das Studium der Philosophie an der Universität Sofia dauert fünf Jahre und endet — wie in der Deutschen Demokratischen Republik — mit der Ablegung der Diplomprüfung. Die Studenten der Philosophie erhalten eine gründliche Ausbildung

im dialektischen und historischen Materialismus, in Logik, Ethik, Ästhetik sowie in den Grundlagen der Ökonomie, Geschichte, Mathematik, Physik, Biologie, Physiologie und Psychologie. Ein Ergänzungsfach im Zusammenhang mit der philosophischen Spezialausbildung besteht an der Universität Sofia nicht und wird für die philosophische Grundausbildung als für nicht zweckmäßig erachtet, weil der Student der Philosophie zunächst einen breiten Überblick über sämtliche philosophische Einzelgebiete und die damit zusammenhängenden Einzelwissenschaften besitzen muß. Die Absolventen der Philosophie gehen als Lehrer für Logik und Psychologie an die Mittelschulen bzw. für dialektischen und historischen Materialismus an Schulen gesellschaftlicher Organisationen und an Hochschulen.

### III.

Besonders lehrreich waren für mich die Diskussionen über den Aufbau des Programms für dialektischen und historischen Materialismus. Dialektischer und historischer Materialismus wird im Rahmen des gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudiums erst im 5. und 6. Semester an den Hochschulen Bulgariens gelehrt. Die Diskussion über das Programm hat zu dem Ergebnis geführt, den dialektischen Materialismus nach folgendem Aufbau zu lesen:

1. Einführung in die marxistische Philosophie. Gegenstand und Aufgabenkreis. Materialismus und Idealismus. Sein und Bewußtsein.
2. *Materie und Bewegung*  
 Form — Inhalt  
 Quantität — Qualität — Maß  
 Einzelnes und Allgemeines  
 Endliches und Unendliches  
 Wechselwirkung und Relation  
 Prozeß, Evolution, Sprung  
 Möglichkeit und Wirklichkeit  
 Widerspruch und Gegensatz  
 Einheit und Kampf der Gegensätze (Neues — Altes, Negation der Negation)  
 Raum und Zeit  
 Wesen und Erscheinung  
 Gesetzmäßigkeit und Kausalität
3. *Bewußtsein und Erkenntnis* (Denken)  
 Widerspiegelung  
 Anschauung — Sinnliches und Logisches, Konkretes und Abstraktes  
 Induktion und Deduktion  
 Analyse und Synthese, Analogie und Vergleich.  
 Begriff und Urteil, Wahrheit und Irrtum.  
 Wissenschaftliches Gesetz und Theorie  
 Gegenstand und Methode der Wissenschaft  
 Historisches und Logisches  
 Philosophie und Einzelwissenschaften  
 Praxis und Theorie.

### IV.

Mit der Verbesserung des Aufbaus des Philosophie-Studiums und der philosophischen Lehre innerhalb des gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudiums ist eine Intensivierung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit auf dem Gebiet der Philosophie eng verknüpft. Hier läßt sich sagen, daß es die marxistischen Philosophen der Volksrepublik Bulgarien verstanden haben, die wissenschaftliche Arbeit planmäßig zu organisieren und kollektive Methoden bei der Wahl der wissenschaftlichen Thematik anzuwenden. Diese kollektive Methode steht nun aber keineswegs im Widerspruch mit den persönlichen Interessen und Neigungen des einzelnen Philosophen. Besonders werden solche Themen behandelt, die mit dem Aufbau des Sozialismus in der Volksrepublik Bulgarien eng zusammenhängen und damit den Bedürfnissen des Lebens entsprechen. Die bulgarischen Philosophen haben sich die

Aufgabe gestellt, die modernen theoretischen Probleme des dialektischen und historischen Materialismus, der Ethik und Ästhetik auszuarbeiten. Weiter wird in Bulgarien — wie bereits oben angedeutet — eine umfangreiche Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie sowie mit den idealistischen und vulgärmaterialistischen Auffassungen auf dem Gebiete der Psychologie geführt. Die Auseinandersetzungen werden sowohl in den Publikationsorganen der Akademie der Wissenschaften („Filosofskaja Mysl“ und „Iswestija na instituta po filosofia“) als auch in Kolloquien des Instituts für Philosophie der Akademie geführt. Während meines Studienaufenthaltes hatte ich in zahlreichen Einzelgesprächen mit führenden Philosophen (Todor Pawlow, A. Kisselintschew, Bynkow, Polikarow, Mundjan, Michaltschew, Spassow und Christow) Gelegenheit, die Forschungsergebnisse der bulgarischen Philosophen auf dem Gebiete der materialistischen Kategorienlehre (T. Pawlow, Polikarow, Mundjan), der Psychologie (Kisselintschew) sowie auf dem Gebiet der Logik (Bynkow, Spassow) näher kennenzulernen. Von Polikarow und Mundjan wurde vor allem zum Ausdruck gebracht, daß die Kategorien neben den Gesetzen der materialistischen Dialektik die wichtigsten Resultate des langwierigen, komplizierten und reichen Prozesses der menschlichen Erkenntnis darstellen. In ihnen werden die wesentlichen allgemeinen Züge und Zusammenhänge der objektiven Realität fixiert. Daher kommt ihnen für die Erkenntnis und Praxis, für die Erklärung und Veränderung der Welt eine außerordentliche Bedeutung zu. Bereits für Hegel sind die Kategorien die wesentlichsten Stufen im Prozeß der Erkenntnis des Seins, d. h. verschiedene Gattungen der Bestimmungen des Seins. Im Gegensatz zu Hegel ist es für die moderne idealistische Philosophie charakteristisch, die logischen Kategorien, besonders die Kategorien der Materie, Bewegung, Gesetzmäßigkeit und Kausalität, in ihrer objektiven Bedeutung einzuschränken bzw. vollständig zu eliminieren (Neupositivismus). Innerhalb des dialektischen Materialismus nehmen die Kategorien eine zentrale Stellung ein. Im Gegensatz zu Kant betrachtet der dialektische Materialismus die Kategorien im Prozeß des Entstehens, der Entwicklung sowie die wechselseitigen Beziehungen der Kategorien, d. h. er stellt die Einheit von historischer und logischer Betrachtungsweise her.

Wir unterscheiden zwischen folgenden Grundkategorien im dialektischen Materialismus: Materie, Bewegung, Raum und Zeit, Kausalität und Gesetzmäßigkeit, Quantität und Qualität.

Während die Kategorien der Einzelwissenschaften bestimmte Seiten derjenigen Gebiete der Realität widerspiegeln, die Gegenstand des Studiums eben dieser Wissenschaften sind, widerspiegeln die Kategorien des dialektischen Materialismus die allgemeinsten Formen des Seins, die allgemeinen Zusammenhänge und Beziehungen. Die Kategorien Materie und Bewegung sind nichts als Abkürzungen, in die wir eine unendliche Zahl verschiedener sinnlich wahrgenommener Dinge nach ihren allgemeinen Eigenschaften eingruppieren (Engels). Auch Lenin hat darauf hingewiesen, daß die philosophischen Kategorien Abkürzungen einer unendlichen Zahl von Einzelheiten der objektiven Realität sind. In den Kategorien der Dialektik werden also solche objektiven Beziehungen und Zusammenhänge fixiert, die allgemeingültig sind, d. h. die wir in allen Bewegungsformen der Materie, in allen Gebieten der Realität finden können. Es gibt keine Dinge und Erscheinungen in der Realität, die unabhängig vom Materiellen und Räumlichen sind, die sich nicht bewegen, die nicht in der Zeit existieren und ohne quantitative und qualitative Bestimmungen sind.

Irgendwelche Prozesse in der Realität verstehen, heißt feststellen, welchen Gesetzmäßigkeiten sie unterworfen sind, ob die gegebenen Größen absolut oder relativ sind, ob es sich um quantitative oder qualitative Veränderungen handelt, ob sie sich auf den Inhalt oder die Form beziehen, ob sie fortschrittlich oder konservativ, zufällig oder notwendig sind. Die Kategorien können nur im Korrelationsverhältnis existieren, d. h., es besteht zwischen den Kategorien eine enge Beziehung. Das ist ein Ausdruck ihrer objektiven Beschaffenheiten: es gibt keine Materie ohne Bewegung, keine Notwendigkeit ohne Zufälligkeit usw. In der modernen Physik zeigt sich das Korrelationsverhältnis der Kategorien in der Beziehung



zwischen Materie und Bewegung (in dem sog. Gesetz der Äquivalenz von Masse und Energie), in der Raum-Zeit-Union (Minkowski) und in der in den statistischen Gesetzen zum Ausdruck kommenden Beziehung von Zufall und Notwendigkeit.

Die Reihe der Kategorienpaare spiegelt ebenfalls die Einheit der Gegensätze wider, die unter bestimmten Bedingungen ineinander übergehen können. Darüber hinaus kongruieren oder ergänzen sich zahlreiche Kategorien mehr oder weniger in bezug auf ihre verschiedenen Seiten, da sie die Besonderheiten der objektiven Dinge und Prozesse nur unter einem verschiedenen Aspekt betrachten. Die Gesamtheit aller logischen Kategorien stellt ein harmonisches System dar, ein „Netz“, in dem jede Kategorie ihren bestimmten Ort hat und notwendigerweise mit den übrigen Kategorien in Verbindung steht. Ebenso besteht zwischen den Kategorien und den Gesetzen der Dialektik eine enge Beziehung. Die Gesetze der Dialektik fixieren die inneren Zusammenhänge und Beziehungen zwischen den Dingen und Erscheinungen. Das dialektische Gesetz vom Übergang quantitativer Veränderungen in grundlegend qualitative Veränderungen drückt beispielsweise die Beziehung und den Zusammenhang zwischen der qualitativen und quantitativen Seite der realen Dinge und Erscheinungen, die dialektische Wechselbeziehung zwischen Qualität und Quantität mittels der logischen Beziehung „Übergang“ aus. In diesem Falle sprechen wir ein bestimmtes Urteil aus. Jedes Gesetz, darunter auch die dialektischen Gesetze sind ihrer logischen Form nach ein Urteil, in dem ein bestimmter Zusammenhang zwischen Begriff und Kategorie ausgedrückt wird.

Die einzelnen Kategorien selbst (z. B. Qualität, Quantität, Form, Inhalt, Notwendigkeit, Zufälligkeit u. a.) spiegeln bestimmte Seiten, „Pole“ der Zusammenhänge und Beziehungen zwischen Dingen und Erscheinungen wider, die in Gesetzen Ausdruck finden. Diese Tatsache hat schon Engels besonders unterstrichen: „Aber die Zufälligkeit ist nur ein Pol der wechselseitigen Beziehung, deren anderer Pol Notwendigkeit heißt.“

*Die Kategorien als allgemeinste Begriffe drücken dank ihrer Allgemeinheit zugleich auch Gesetzmäßigkeiten aus. Aber ihr Grad an Allgemeinheit wird durch die Gesetze der Dialektik bestimmt.*

So drückt die Kategorie Bewegung alle möglichen Bewegungen aus, aber nur die These, daß es eine Materie ohne Bewegung nicht gibt, reguliert ihre Allgemeinheit und drückt ein Gesetz aus.

In dem Gesagten erschöpft sich aber das Problem der Zusammenhänge und Beziehungen zwischen den Kategorien keineswegs. Es enthält zugleich auch ein Moment des *Überganges und der Verwandlung der Kategorien ineinander*.

Die Metaphysik ist nicht in der Lage, diese Frage richtig zu klären, weil sie die Erkenntnis nicht als komplizierten dialektischen Prozeß auffaßt. Statt dessen begnügt sie sich damit, „die Bewegungsformen des Gedankens, d. h. die einzelnen Formen des Urteils und des Schlusses aufzuzählen und ohne Zusammenhang aneinander zu reihen“ (Engels). Die Metaphysik faßt die Kategorien als erstarrt, als unbeweglich, tot, losgelöst, absolut, als einander gegensätzlich und zur Bewegung und zum Übergang ineinander unfähig auf. Nur auf der Basis der dialektischen Kategorienlehre ist es möglich, die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen den Kategorien zu klären. Alle logischen Kategorien, die sich in antagonistischen Gegensätzen bewegen, haben nur auf einem außerordentlich kleinen Gebiete absolute Bedeutung. Deutlich erkennbare Trennungslinien sowie auch das bedingungslose „entweder-oder“ sind mit der Dialektik unvereinbar, die ja neben dem „entweder-oder“ auch das „sowohl als auch“ anerkennt und somit die Gegensätze vermittelt (verbindet). Den unveränderlichen Kategorien der formalen Logik stellte Engels die beweglichen Kategorien der Dialektik entgegen und unterstrich, daß die Errungenschaften der Naturwissenschaften jeder Unbeweglichkeit der Kategorien ein Ende gesetzt habe und somit die Begriffe Art, Gattung, Klasse relativ geworden sind.

Der Mannigfaltigkeit der materiellen Wirklichkeit und der vielseitigen Beziehungen zwischen den Dingen sowie auch der Dynamik der Prozesse ist dieser relative Charakter einiger Kategorien und ihre Gegensätzlichkeit zu verdanken. So steht es beispielsweise mit den philosophischen Kategorien Ursache und Wirkung (Folge). Nach Engels Worten gelten sie als solche nur in bezug auf einen gegebenen Einzelfall. Sobald man diesen Einzelfall aber in seinem allgemeinen Zusammenhang mit der ganzen Welt betrachtet, verschmelzen diese Begriffe mit dem Begriff der

universalen Wechselwirkung, indem Ursachen und Wirkungen beständig ihre Plätze wechseln. Mit anderen Worten, keine einzige Erscheinung läßt sich außerhalb ihrer objektiven Beziehungen, in denen sie sowohl Ursache als auch Wirkung sein kann (nämlich in anderen Beziehungen), eindeutig als Ursache oder Wirkung bestimmen. Ihre Klassifizierung als Wirkung in bezug auf eine Ursache oder als Ursache in bezug auf irgendeine Wirkung trägt also relativen Charakter.

Das gleiche gilt in diesem oder jenem Grade auch für eine Reihe philosophischer Kategorien wie Notwendigkeit und Zufälligkeit, Quantität und Qualität u. a. m.

Ein und dieselbe notwendige Beziehung kann zur gleichen Zeit auch beim Vorhandensein der verschiedensten, unwesentlichen Beziehungen existieren, die Notwendigkeit also durch die Zufälligkeit in Erscheinung treten. Die Einteilung der Zusammenhänge in wesentliche und unwesentliche, erst- und zweitrangige vollzieht sich also in Abhängigkeit von den objektiven Bedingungen, weswegen das Notwendige zum Zufälligen und umgekehrt das Zufällige zum Notwendigen werden kann.

Notwendigkeit und Zufälligkeit tauschen ihre Plätze aber nicht nur in dem Sinne, daß sie sich ineinander verwandeln können, sondern auch in dem Sinne, daß *ein und dasselbe Ding, das in einem bestimmten Zusammenhang (Beziehung) notwendig ist, in einem andern Zusammenhang (Beziehung) zufällig sein kann.*

In seinem Kampfe gegen die Wolffsche Metaphysik, nach der ein Ding entweder zufällig oder notwendig, aber nicht sowohl das eine als auch das andere zu gleicher Zeit sein kann, legt Engels dar, daß Notwendigkeit und Zufälligkeit identisch sind: Das Zufällige ist zugleich notwendig, das Notwendige auch zufällig.

Dieses oder jenes Ereignis seiner Art, die Zeit seines Stattfindens usw. tragen zufälligen Charakter, verändern aber unsere Existenz, die notwendig ist, nicht wesentlich. So notwendig unsere Existenz in dem vorliegenden Falle auch sein mag, in bezug auf die Menschheitsgeschichte ist sie zufällig. Das Auftreten und die Entwicklung der Menschheit ist in bezug auf die Entstehung der Planeten genauso zufällig: die günstigen Lebensbedingungen auf der Erde sind im Rahmen des Sonnensystems ebenso eine Zufälligkeit. Überhaupt ist die Bewegung der Materie als notwendiger Prozeß überall voller solcher Zufälligkeiten.

Analoge Betrachtungen lassen sich auch in bezug auf die wissenschaftlichen Gesetze, die die objektiven, notwendigen Zusammenhänge widerspiegeln, anstellen. Der Abstufung dieser Zusammenhänge entsprechen auch Gesetze mit verschiedenem Grad von Allgemeinheit. Im Gegensatz zu den Machisten, die alle Gesetze als „funktionelle Abhängigkeiten“ ansehen, unterscheiden wir nach Polikarow allgemeingültige, allgemeine und besondere Gesetze. Ein allgemeingültiges Gesetz ist das von der Erhaltung der Energie bei allen ihren Übergängen. Vom Standpunkt dieses Gesetzes aus gesehen, ist es ganz zufällig, was für Verwandlungen stattfinden.

Das Fallen eines Körpers wird durch die Gravitation bedingt und ist dem Gravitationsgesetz unterworfen. Der Luftwiderstand, die zentripetalen Kräfte, die Erdrehung usw. sind ebenfalls nicht ohne Einfluß, stellen jedoch in bezug auf dieses Gesetz nur zufällige Abweichungen dar. Diese Abweichungen lassen sich jedoch zur gleichen Zeit zu einem Gesetz formulieren, d. h., es kann etwas für'sie Wesentliches und Allgemeines gefunden werden. Unter bestimmten Bedingungen können diese zufälligen Wirkungen eine ganz entscheidende Rolle spielen und den Verlauf einer Erscheinung bestimmen.

Natürlich ist es zufällig, daß ein gegebener Stern Planeten hat, ein anderer aber nicht, daß eine Galaxis reich an Planetensystemen ist, während eine andere daran arm ist. Aber die Entstehung von Planetensystemen innerhalb der Galaxis ist gesetzmäßig und notwendig. Da die Mechanisten die Prozesse als eine Kette gleichartiger Veränderungen auffassen, gelangen sie zu der Überzeugung, daß die Notwendigkeit einheitlich und allgemeingültig ist, wobei alle Einzelheiten durch unveränderliche Ursachen und Folgen hervorgerufen werden. Nach Meinung der Metaphysiker war bereits der ursprüngliche Nebel, aus dem unser Sonnensystem entstand, so aufgebaut, daß alle diese Ereignisse notwendigerweise stattfinden mußten. Für den dialektischen Materialismus sind alle Prozesse kausal bedingt und in diesem Sinne genau vorbestimmt. Der wesentliche Unterschied aber zwischen seinem Standpunkt und dem mechanischen Determinismus besteht u. a. darin, daß für ihn diese



kausale Bedingtheit mehrstufig ist, d. h., daß er die Ursachen nicht alle auf eine und dieselbe Ebene stellt, sondern in jedem Fall wesentliche und unwesentliche Zusammenhänge voneinander scheidet.

Der Satz von der Kausalität selbst stellt dabei eine Abstraktion von den konkreten und durch die Praxis nachgewiesenen kausalen Zusammenhänge dar und besteht darin, daß jede Veränderung einem Ding zu verdanken ist, das wir als Ursache bezeichnen. Die Kausalität steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Materie und der Bewegung. Jede konkrete Form der sich bewegenden Materie steht auf Grund der Tatsache der Bewegung in Wechselwirkung mit andern Körpern. „Die gesamte uns zugängliche Natur bildet ein System, einen ganzheitlichen, wechselseitigen Zusammenhang von Körpern... In diesem Umstande, daß diese Körper in wechselseitigem Zusammenhang stehen, ist bereits einbegriffen, daß sie aufeinander einwirken, und eben diese gegenseitige Einwirkung ist die Bewegung“ (Engels). Unter den verschiedenen Arten von Wechselwirkungen hebt sich ein Zusammenhang heraus, bei dem eine Bewegungsform von einem Körper auf einen andern übergeht oder wo sich eine Bewegungsform in eine andere verwandelt. Dieser Zusammenhang wird als kausal bezeichnet.

In der Natur ist jede konkrete Bewegung (Veränderung) einer bestimmten anderen Bewegung zu verdanken. (Erstere ist die Ursache, Letztere die Wirkung.) Demzufolge ist sowohl die Ursache als auch die Wirkung eine Bewegung, mit anderen Worten, *jede Bewegung wird durch eine Bewegung hervorgerufen*. Eine solche Auffassung steht auch mit dem Gesetz von der Erhaltung der Bewegung in Übereinstimmung. „Die Ursache erlischt nicht nur in der Wirkung, und damit auch die Wirkung, wie in der formellen Kausalität, sondern daß die Ursache in ihrem Erlöschen, in der Wirkung wieder wird, daß die Wirkung in Ursache verschwindet, aber in ihr ebenso wieder wird“ (Lenin: „Phil. Nachlaß“ S. 80/81).

Wenn wir das Gebiet der kausalen Wirkung konsequent erweitern, kommen wir zur Bewegung der Materie als Ganzes, d. h. zur Bewegung der ganzen Natur oder des Weltalls. Letztere befindet sich in einer selbständigen Bewegung, die sich selbst erhält. Daher kann die Bewegung der Materie als Ganzes keine (äußere) Ursache ihrer Bewegung haben. Das aber bedeutet, daß sie ihre eigene Ursache ist (*Spinozas causa sui*). „Die Materie ... und ihre Daseinsweise — die Bewegung — sind unerschaffbar und demzufolge ihre eigenen primären Ursachen“ (Engels). Alle konkreten Veränderungen in einem Teil der Materie werden durch unmittelbare oder entferntere Ursachen bedingt, deren letzte jedoch die sich ewig bewegende Materie ist.

Die Naturwissenschaften bestätigen, daß die Wechselwirkung die wahre *causa finalis* der Dinge ist, und wir können nicht weiter gehen als bis zur Erkenntnis dieser Wechselwirkung, da es darüber hinaus nichts zu erkennen gibt.

Die Auffassung der Kausalität besteht also darin, daß jede Veränderung durch eine andere bedingt wird. Wenn aber jede Erscheinung ihre eigene Ursache hat, die sich wesentlich von der Ursache aller anderen Erscheinungen unterscheidet, und wenn zwischen den Wirkungen und Ursachen keine bestimmte allgemeine Gesetzmäßigkeit existiert, dann wäre diese These ohne konkreten Inhalt. Ihre Bedeutung besteht vor allem darin, daß eine ganze Gruppe der scheinbar verschiedensten Erscheinungen den gleichen Ursachen zu verdanken ist, d. h., daß hinter der gewaltigen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen eine wesentlich einfachere Welt der Ursachen steht. Letztere offenbaren uns das Wesen. „Die wirkliche Kenntnis der Ursache“, schreibt Lenin, „ist eine Vertiefung der Kenntnis vom Äußeren der Erscheinung zur Substanz.“

Dies ist eine Seite. Andererseits existiert noch eine stillschweigend anerkannte These, ohne die das Kausalitätsprinzip keine reale Bedeutung hätte. Es ist die Überzeugung, daß es eine gewisse Regelmäßigkeit und Wiederholbarkeit der Erscheinungen in Natur und Gesellschaft gibt. Das Prinzip der kausalen Bedingtheit einer jeden Erscheinung hätte natürlich keinen Sinn, wenn letzteres absolut unwiderholbar wäre und somit jeden Augenblick immer neue Ursachen wirksam wären.

Ursprünglich fällt der Begriff Kausalität mit dem Begriff Gesetzmäßigkeit zusammen. Für Galilei beispielsweise sind die Naturgesetze „besondere Arten kausaler Beziehungen“. Allmählich löst sich die Ursache jedoch von der Gesetzmäßigkeit,



ihr Inhalt wird enger. Die Kausalität ist eine besondere Form, „ein Moment“ (Lenin) der Gesetzmäßigkeit.

Die Kausalität wird von einigen Philosophen als Anti-These der Zufälligkeit aufgefaßt. (Von den französischen Materialisten sowie auch von einigen Idealisten wie Brentano u. a.) Das ist aber falsch. Zufällige Erscheinungen sind im gleichen Grade kausalbedingt wie notwendig. Und sei es auch nur deshalb, weil sie selbst in anderem Zusammenhang ebenfalls notwendig sind.

Die Kausalität als Form der Wechselwirkung der sich bewegenden Materie tritt in Raum und Zeit in Erscheinung. Es gibt keine Wechselwirkung und besonders keine kausalen Wirkungen in der Entfernung, d. h. ohne Vermittlung. Wenn die Kausalität durch ihre Zusammenhänge mit einer Reihe wichtiger Kategorien und Gesetzen erklärt wird, trägt sie dennoch selbst zur Klärung einer Reihe von Thesen des dialektischen Materialismus bei, so z. B. der vom inneren Widerspruch als Ursache der Bewegung, der Veränderung und den qualitativen Übergängen, der Entstehung des Bewußtseins und anderen.

Die Diskussion über die Kategorien Raum und Zeit erfolgte auf der Grundlage einer Veröffentlichung von Mundjan und führte zur eindeutigen Definition dieser Kategorien. Die Zeit wurde als das quantitative Sein der Bewegung bezeichnet. Unter quantitativem Sein der Bewegung ist dabei die Tatsache der Existenz der Bewegung von Prozessen überhaupt zu verstehen, ohne Rücksicht auf ihre qualitative Bestimmtheit und ihren konkreten Charakter. Die Zeit ist nicht eine konkrete Bewegung schlechthin, sie ist nicht identisch mit einer bestimmten Bewegungsart, sondern sie drückt aus, daß es eine Bewegung gibt, daß Prozesse ablaufen, ganz gleich, in welcher Form sie auftreten, welchen konkreten Inhalt sie haben und was ihre Besonderheit ist. Was die verschiedenen konkreten Ereignisse (Bewegungen und Veränderungen bestimmter Formen der Materie) betrifft, so finden sie alle innerhalb der Zeit statt, denn jede konkrete Bewegung findet innerhalb und dank der allgemeinen Bewegung der Materie statt, innerhalb der Veränderungen der unendlich mannigfaltigen Formen der Materie. Wenn wir behaupten, daß etwas existiert und sich in der Zeit bewegt, dann heißt das nicht, daß die Zeit ein Strom ist, der an den Dingen und Erscheinungen vorbeifließt, daß die Zeit etwas außerhalb der sich bewegenden Materie Befindliches ist. Es bedeutet vielmehr, daß jedes konkrete Etwas innerhalb der unaufhörlichen Entstehung, Veränderung im Sein existiert und sich entwickelt. Raum und Zeit sind also von der sich bewegenden Materie nicht zu trennen. Wenn die Zeit die Tatsache der Existenz der Bewegung und Veränderungen ausdrückt, dann folgt daraus, daß alle vergänglichen, konkreten materiellen Dinge sich verändern und bewegen, daß die Materie nicht als Materie schlechthin existiert, sondern im Einzelnen, Konkreten und Individuellen. Die Zeit kann somit nicht von der Materie getrennt werden. Die Materie ist es, die sich bewegt. Wenn die Zeit mit der sich bewegenden Materie zusammenhängt, dann wird dieser Zusammenhang verschiedene Formen aufweisen, je nach den Bedingungen, unter denen die Materie existiert und sich bewegt. So beweist die moderne Physik, daß die Zeit-Intervalle von der Geschwindigkeit der sich bewegenden Systeme abhängen, wie sie auch von der Verteilung der Massen abhängen. Sie beweist, daß der Rhythmus jeglicher Prozesse in einem sich schnell bewegenden Körper (System) sich verändert, und zwar in dem Sinne, daß die Zeit, ohne aufzuhören Zeit zu sein, ihr *eigenes quantitatives Sein* verändert. Ihren konkreten Charakter erhält sie jedoch erst auf der Grundlage konkreter Bedingungen. Daher existiert die Zeit als Zeit an sich nicht. Es gibt keine absolute Zeit, wie Newton meinte, nämlich als etwas Unveränderliches und von der sich bewegenden Materie Unabhängiges. Da die Bewegung eine Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit von Raum und Zeit darstellt, ist auch die Zeit sowohl endlich als auch unendlich. Die Aufdeckung des Wesens der physikalischen Endlichkeit der Zeit ist ein Verdienst der modernen Physik. Solange jede Entwicklung in Sprüngen verläuft, solange auch die mechanische Bewegung nicht von den inneren Veränderungen zu trennen ist, solange die Wissenschaft beweist, daß die Wechselwirkung endlich ist, solange kann die Zeit, die mit der Bewegung und Entwicklung der konkreten Dinge im engsten Zusammenhang steht, ihren in gewissem Sinne endlichen Charakter nicht verlieren. Da wir aber gleichzeitig in der Bewegung, in der Veränderung und Entwicklung nicht nur eine qualitative Endlichkeit, sondern auch eine quantitative Unendlichkeit vor uns haben, und nicht

nur eine Negation, sondern auch eine Kontinuitätlichkeit, ist die Zeit auch unendlich. Die Unendlichkeit der Zeit basiert auf einer unaufhörlichen Folge von Entstehungs-, Entwicklungs- und Untergangsprozessen im unendlichen Weltall als Ergebnis der Beziehungen zwischen den verschiedenen Arten der Bewegung der Materie und der Unzerstörbarkeit der Bewegung.

Auch der Raum ist ähnlich wie die Zeit, mit der er das gemeinsame Wesen besitzt, nämlich die *Bewegung der Materie*, endlich und unendlich zugleich. Die Unendlichkeit des Raumes folgt aus der Unendlichkeit der Materie. Es ist nicht zulässig, von einem Ende, einer Begrenzung des Raumes zu sprechen. Es gibt keinen Raum außerhalb der sich bewegenden Formen der Materie. Alle Versuche, aus der Relativitätstheorie die Endlichkeit des Weltalls abzuleiten, müssen als unwissenschaftliche Konstruktionen abgelehnt werden. So „beweisen“ einige physikalische Idealisten die Endlichkeit des Weltalls dadurch, daß die kosmischen Körper den Raum „verbiegen“ und ihn in sich selbst „einschließen“. Einigen von ihnen „gelang es“ sogar, die Zahl der Partikel in diesem „endlichen“ Weltall auszurechnen. Um diese Schlußfolgerungen zu widerlegen, genügt es, wenn man sich klar macht, daß im Weltall sowohl Entstehungs-, Aufbau- und Wachstumsprozesse der wesentlichen Formen der Materie ablaufen, die bestimmte Gravitationsfelder bilden, als auch „Zerfallsprozesse“, die zur Zerstörung dieser Felder führen. Der Untergang einer Form der Bewegung darf nicht als einfaches Aufhören der Prozesse, als Ende angesehen werden. Im Grunde genommen beginnt mit dem Aufhören eines Prozesses der Verlauf eines anderen Prozesses, der dem ersten dialektisch entgegengesetzt ist. Wenn wir die Position beziehen, daß der Raum endlich ist, dann wird jede Bewegung der Materie unmöglich. Die Materie existiert nur in und durch konkrete Dinge. Diese aber sind Bewegungsformen der Materie. Ebenfalls läßt die Tatsache, daß eine unendliche Reihe von Stufen der Materie existiert, erkennen, daß die Materie in der Tiefe unendlich ist. Die Veränderungen innerhalb einer einfacheren Stufe der Materie ermöglichen die Bewegung einer komplizierteren Stufe. *So stellt die Welt eine unendliche Zahl räumlicher Bewegungsformen der Materie dar, einen Prozeß der Entstehung, Entwicklung und des Untergangs, ohne Anfang und Ende.*

*Die Grundlage für das Kolloquium über den Gegenstand der Psychologie und die Beziehungen zwischen Psychologie, Physiologie und marxistischer Erkenntnistheorie* bildete das demnächst in deutscher Übersetzung im Verlag der Deutschen Wissenschaften erscheinende grundlegende Werk von Prof. Dr. A. Kisselintschew: „Die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie und die Lehre I. P. Pawlows.“

Kisselintschew vertritt mit Recht die Auffassung, daß das Bewußtsein des Menschen eine Widerspiegelung der objektiven Realität ist, die außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existiert, daß diese Widerspiegelung vom Gehirn vorgenommen wird und daß der dialektische Materialismus das echte methodologische Fundament der Psychologie bildet. Die marxistische Auffassung von der Psyche und dem Bewußtsein ist die einzig zuverlässige Grundlage und zugleich ein wirksames Mittel zur Überwindung idealistischer und vulgärmaterialistischer Fehler und Entstellungen. Während der psycho-physische Parallelismus Idealismus ist, führt die diametral entgegengesetzte Auffassung von der Psyche als einer Art „Summe“ der Nerventätigkeit zum vulgären Materialismus und Physiologismus, der in der Psyche nicht eine Eigenschaft der besonders organisierten Materie, eine Gehirnfunktion erblickt, sondern das Psychische für etwas direkt Materielles erklärt. Hierbei wird aber offensichtlich verkannt, daß die subjektiven Zustände ein Ergebnis äußerer materieller Einwirkungen sind und sich in den Bewegungen, Handlungen, Verhaltensweisen und Aussagen des Menschen äußern und daß das Denken unmittelbar mit der Sprache zusammenhängt und auf diese Weise seinen Ausdruck in materiellen Prozessen findet. Die subjektiven Abbilder sind vom Gehirn nicht zu trennen. Ihre Entstehung, Existenz und Veränderung unterliegt den Gesetzen der höheren Nerventätigkeit. Die Lehre I. P. Pawlows von der psychischen Tätigkeit als vollendetste Form der Gleichgewichtseinstellung zwischen Organismus und Umwelt steht in voller Übereinstimmung mit dieser Auffassung vom subjektiven Abbild. Es ist für die psychische Tätigkeit charakteristisch, daß durch sie eine bessere Anpassung des Organismus, darunter des Menschen, an seine Umwelt erreicht wird. Diese vollzieht sich auf dem Wege der Auslösung bestimmter Reaktionen durch Reize. Es ist daher heute möglich, eine wissenschaftliche und streng objek-



tive Erkenntnis von der Psyche zu gewinnen, die eine Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit darstellt. Für die Erkennbarkeit der Psyche ist die Anerkennung ihrer Materialität keineswegs eine „unbedingte Voraussetzung“, wie die Vulgärmaterialisten meinen. Im Gegenteil, die Anerkennung subjektiver Zustände als materieller Zustände versperrt nur den Weg zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung, da sie den Begriff des subjektiven Abbildes als Widerspiegelung der objektiven Realität seines ganzen Inhaltes beraubt. Die Empfindung des Menschen gestattet eine biologisch zweckmäßige Orientierung, indem sie die objektive Realität außerhalb des Menschen widerspiegelt und ihm eine objektiv richtige Vorstellung von ihr vermittelt. Das Problem besteht darin, die Empfindungen materialistisch zu fassen und keine Kluft zwischen Bewußtsein und Außenwelt zu errichten, wie es in der idealistischen Psychologie und Erkenntnistheorie der Fall ist. Die prinzipielle Übereinstimmung unseres Denkens mit der objektiven Welt ist dadurch gegeben, daß unser Gehirn einen Teil der Natur darstellt und seine Tätigkeit den Naturgesetzen unterworfen ist. Folglich sind sowohl die Außenwelt als auch das Denken, das sie widerspiegelt, ein und denselben Entwicklungsgesetzen unterworfen. Die materialistische Auffassung von dem psychischen Abbild als Form und Mittel zur Erkenntnis der Welt wurde durch die Lehre I. P. Pawlows von den bedingten Reflexen bestätigt und bis in alle Einzelheiten aufgeklärt. Pawlow stellte eindeutig fest, daß die Realität des psychischen Abbildes gerade der Mechanismus des bedingten Reflexes ist. Das psychische Abbild ist nicht von der bedingten Verbindung in der Hirnrinde zu trennen. Nach Ansicht Pawlows ist die Hirnrinde ein vollkommen selbst regulierender Mechanismus, der dazu angetan ist, in völliger Übereinstimmung mit den Gesetzen der Realität zu arbeiten. Sie ist sozusagen eine „Maschine“ zur Widerspiegelung der Realität. Wenn Kisselintschew auch die gesellschaftliche Determiniertheit der höheren Nerventätigkeit des Menschen hervorhob und erklärte, daß Pawlow dieselbe nachwies und keinerlei Biologisierung der Psychologie zuließ, so konnte man sich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß Kisselintschew in starkem Maße den Erkenntnisprozeß auf Physiologismus reduzierte. Es entstand der Eindruck, daß Kisselintschew Pawlows größte wissenschaftliche Leistung, die in der Auffassung von der Verschmelzung von Psychischem und Physiologischem, von Subjektivem und Objektivem besteht, dahingehend interpretierte, daß die Verschmelzung gleichsam die Identifizierung von Psychischem und Physiologischem beinhalten sollte. Die Psyche wurde nämlich als ganzheitlicher bedingter Reflex und nicht als eines seiner Momente aufgefaßt. Die menschliche Psyche stellt zweifellos die Einheit von subjektivem Abbild und objektiver Antwortreaktion dar. Kisselintschew behauptet nun aber auch, daß das psychische Abbild nicht etwas von der bedingten Verbindung in der Hirnrinde Losgelöstes und Verschiedenes ist und daß die Psyche in der Fähigkeit der Hirnrinde zur beständigen Umsetzung einer unendlichen Vielzahl von indifferenten Reizen der Umwelt in Signale besteht. Wie kann dann aber die Verschmelzung des Psychischen mit dem bedingten Reflex keine Leugnung der Realität der subjektiven Seite der inneren Erlebnisse in der höheren Nerventätigkeit oder Psyche des Menschen bedeuten? Die Psyche ist natürlich von den Gehirnprozessen untrennbar, ist aber andererseits kein Epiphänomen, sondern übt einen merklichen Einfluß auf ihren Verlauf aus. Hieraus folgt keineswegs eine Identität von Psychischem und Physiologischem. Das psychische Abbild ist kein ganzheitlicher Reflex mehr, sondern ein Produkt der Tätigkeit der Hirnrinde, eine Eigenschaft des bedingten Reflexes. Die subjektiven Abbilder und die bedingten Reflexe kann man somit nicht einfach parallel setzen. Dann ist man nämlich nicht mehr imstande, die aktive Rolle des Psychischen zu erklären. Die vulgärmaterialistische Konzeption von der absoluten Gleichsetzung von subjektivem Abbild und dem Verlauf der Nervenprozesse geht zu einem großen Teil auf I. P. Pawlows Schwanken in der Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie zurück. Die Psychologie ist natürlich von der Physiologie weder absolut zu trennen noch kann sie absolut mit dieser verschmelzen. Pawlow hat keine exakte Definition für das Verhältnis von Psychologie und Physiologie gegeben und hat sich daher auf die Erklärung des physiologischen Prozesses der psychischen Formen beschränkt. Daraus folgern dann einige Anhänger der Lehre Pawlows, daß zwischen den Signalen, dem subjektiven Abbild und der Erkenntnis ein Gleichheitszeichen zu setzen ist. Das Psychische wird von ihnen als Signalcharakter der



zeitweiligen Nervenverbindung aufgefaßt. Bedingter Reflex und Signalisierung sollen ein und dasselbe sein. Diese Auffassung scheitert aber schon an den verschiedenen Bedeutungen des Begriffes „Widerspiegelung“. Der Begriff der Widerspiegelung wird 1. in der erkenntnistheoretisch-psychologischen Bedeutung, d. h. als subjektives Abbild (Erkenntnis) verwendet und 2. in physiologischer Bedeutung, als „Verlauf des Nervenprozesses“, als Übertragung eines äußeren Reizes von den zentripetalen zu den zentrifugalen Bahnen. Pawlows Begriff der Widerspiegelung als Übertragung eines Reizes und der Entsprechung, d. h. die Widerspiegelung als biologische oder auch soziale und zweckmäßige Antwortreaktion fällt also keineswegs mit dem philosophischen Begriff der Widerspiegelung zusammen.

Nach Kisselintschew liefert nun die Lehre Pawlows von der höheren Nerventätigkeit nicht nur eine Lösung der physiologischen Seite des Erkenntnisprozesses, sondern auch des Problems der objektiven Wahrheit. Das Problem der objektiven Wahrheit soll durch die Gehirnprozesse gelöst werden. Hier können wir aber ganz und gar nicht mit Kisselintschew übereinstimmen. Die Lehre Pawlows leistet wohl einen großen Beitrag zur Klärung der naturwissenschaftlichen, nicht aber auch der philosophischen Seite des Erkenntnisprozesses. Der Erkenntnisprozeß hat es mit dem Wesen der Wirklichkeit zu tun (Kategorienlehre). Nach Kisselintschew kann es keine materialistische Theorie der objektiven Wahrheit ohne eine konsequent materialistische Erklärung der an der Herausbildung des erkenntnismäßigen Abbildes im Gehirn des Menschen beteiligten Prozesse und Gesetze geben. Die Analyse des gewöhnlichsten *Erkenntnisaktes* läßt aber erkennen, daß außer den komplizierten Gehirnprozessen, die die äußeren Einwirkungen verarbeiten, ein *Erkenntnisinhalt* vorliegt. Als Inhalt der Erkenntnis bezeichnen wir das Objekt, also das, was erkannt wird.

## V.

### *Eigene Vortragstätigkeit*

Im Rahmen einer Gemeinschaftsveranstaltung der Institute für Philosophie der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften und der Universität Sofia wurde mir Gelegenheit gegeben, in einem zweistündigen Vortrage über die „Stellung der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie zu Kant und Hegel“ zu sprechen. Der Vortrag war sehr gut besucht. An den Vortrag schloß sich eine lebhafte Diskussion über die von mir im Vortrag behandelten Fragen an. Besonderes Interesse erweckten die von mir dargestellten und kritisierten neueren Versuche der westeuropäischen katholischen Philosophen und Rechtssozialdemokraten, Kant und Hegel als Quelle des Marxismus zu verfälschen, Kant in die Nähe von Thomas zu stellen und Marx vollkommen auf Hegel zu reduzieren. In der Diskussion erfolgte auch eine direkte Auseinandersetzung mit den Verfälschungen des dialektischen und historischen Materialismus. Insbesondere wurden die Thesen von Wetter, Bochenski und Theimer kritisch behandelt.

*Erhard Albrecht (Greifswald)*

*In einem folgenden Beitrag werden wir speziell das philosophische Schaffen von Todor Pawlow würdigen.*

*(Die Redaktion.)*

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

**Wilhelm Weitling: Garantien der Harmonie und Freiheit.** Mit einer Einleitung und Anmerkungen . neu herausgegeben von Bernhard Kaufhold. Akademie-Verlag, Berlin 1955, 444 Seiten.

Durch die neue Ausgabe von Weitlings Hauptwerk „Garantien der Harmonie und Freiheit“ werden die Leser in unserer Republik und im Westen unserer Heimat mit einem Deutschen bekannt, der selbstlos die Interessen des werktätigen Volkes verteidigte und schonungslos die Bedrücker der arbeitenden Menschen entlarvte und bekämpfte. Die vom Herausgeber mit einer Einleitung versehene neue Edition der „Garantien“ ist um so höher zu bewerten, als die letzte Auflage, von Franz Mehring herausgegeben, vor ungefähr fünfzig Jahren erschien und, infolge der langen seither vergangenen Zeit kaum mehr dem Namen nach bekannt war. Die vorliegende Ausgabe, die ein im Text unveränderter, grammatikalisch und orthographisch vervollkommener Nachdruck der Erstauflage von 1842 ist, wird helfen, den Gedanken zu festigen, daß Weitling, der erste deutsche proletarisch-utopische Kommunist, nicht einfach neben die bürgerlichen utopischen Sozialisten Saint-Simon, Fourier und Owen gestellt werden darf. Weitling war ein proletarischer Kommunist, ein Vorkämpfer des deutschen und des internationalen Proletariats und bildet als solcher den Anfang in der Reihe jener Persönlichkeiten des deutschen proletarischen Sozialismus, die über Karl Marx, Friedrich Engels, August Bebel, Wilhelm und Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg zu Ernst Thälmann führt.

In seiner umfangreichen und wissenschaftlich wertvollen Einleitung gibt uns Bernhard Kaufhold ein anschauliches Bild des politischen Entwicklungsganges von Weitling. Im Alter von 19 Jahren beginnt für den Schneidergesellen Weitling ein Wendepunkt in seinem gesellschaftlich-politischen Leben. Der leidenschaftliche Haß gegen den preußischen Militärdespotismus, den er Zeit seines Lebens wahrte und mehrte, zwang ihn zur Flucht vor der preußischen Militärdienst-

pflicht. Dieses Erlebnis löste den Beginn eines ruhelosen, kämpferischen Lebensabschnittes aus. Hamburg, Leipzig, Dresden, Wien sind die Zentren, in welchen er lebte, arbeitete und studierte. In diesen Städten wurde sein politischer Sinn geformt und geschärft und sein proletarisches Bewußtsein entwickelt. 1837 knüpfte er in Paris mit der geheimen Organisation der deutschen Handwerker und Proletarier, mit dem „Bund der Gerechten“ Beziehungen an und wird ein führendes Mitglied dieses Bundes. 1838 veröffentlicht Weitling sein erstes Werk „Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte“. Diese Schrift enthält die theoretischen Grundzüge seines politischen Hauptwerkes. Im Dezember 1842 beendet er die Arbeiten an seinen „Garantien“ und übergibt sie der Kritik der Öffentlichkeit. Es konnte nicht anders sein — sein Werk erhöhte einerseits die Kampf Stimmung der unterdrückten Werktätigen und rief andererseits den erbitterten Haß und die wütende Verfolgung der bürgerlichen Schweizer Regierung hervor. Einfache, verarmte Handwerker und Proletarier finanzierten mit ihren kargen Mitteln den Druck der „Garantien“. Sie waren es, die den Vertrieb der 2000 gedruckten Bücher organisierten. Die Begeisterung unter den deutschen Handwerkern und Proletariern war groß, denn mit diesem Werk wurde der deutschen Bourgeoisie zum ersten Mal von einem deutschen Proletarier im Namen der Unterdrückten der Fehdehandschuh des unversöhnlichen Klassenkampfes hingeworfen.

Kaufhold beweist in seiner Einleitung, daß die „Garantien“ auch in deutschen, progressiven, bürgerlichen Kreisen der Intelligenz eine wertvolle Zustimmung erlangten, so u. a. bei Ludwig Feuerbach und Heinrich Heine (S. VIII). Das schönste Denkmal wurde Weitling jedoch vom jungen Marx errichtet mit der kritischen Einschätzung der „Garantien“ im Pariser „Vorwärts“. Karl Marx schrieb: „Wo hätte die (deutsche) Bourgeoisie — ihre Philosophen und Schriftgelehrten eingerechnet — ein ähnliches Werk wie



Weitlings „Garantien der Harmonie und Freiheit“ in bezug auf die Emanzipation — aufzuweisen? Vergleicht man die nüchterne, kleinlaute Mittelmäßigkeit der deutschen politischen Literatur mit diesem maßlosen und brillanten Debut der deutschen Arbeiter, vergleicht man die riesenhaften Kinderschuhe des Proletariats mit der Zwerghaftigkeit der ausgetretenen politischen Schuhe der Bourgeoisie, so muß man dem Aschenbrödel eine Athletengestalt prophezeien“ (Manifest d. K. P., Dietz, Berlin 1951, S. 57).

Gewiß, nicht wenige phantastisch-utopische Gedanken dieser Kampfschrift hat die historische Entwicklung korrigiert, aber neben diesen gibt es manche, die von historisch bleibendem Wert sind. Für uns, die wir in unserer Republik den Sozialismus erbauen, von welchem Weitling nur träumen konnte, haben die „Garantien“ eine hohe Bedeutung, besonders wegen ihres parteiischen Charakters. Weitling zeigt den arbeitenden Menschen und den Intellektuellen in seinen „Garantien“, daß es unmöglich ist, als Vertreter der Arbeiterklasse gegen die Bourgeoisie für den Sozialismus zu kämpfen, ohne mit und für die Arbeiterklasse und alle Werktätigen zu fühlen, zu leiden und zu denken, kurz, ohne in der Kampffront des arbeitenden Volkes zu stehen. Kaufhold zeigt zu Beginn seiner Einleitung, daß Weitling einen Schritt, einen großen Schritt über den bürgerlichen utopischen Sozialismus vorwärts getan hat, aber letztlich im Utopismus versank, da er die Dialektik der historischen Entwicklung nicht zu erkennen vermochte. Kaufhold schreibt: „Es war der deutsche Revolutionär Wilhelm Weitling, der mit seinem Hauptwerk, den ‚Garantien der Harmonie und Freiheit‘, einen entscheidenden Schritt vom bürgerlichen zum proletarischen Sozialismus machte, indem er erkannte, daß allein die Arbeiterklasse den Kapitalismus beseitigen und die sozialistische Gesellschaft errichten kann. Mit diesen proletarisch-revolutionären Ansichten ging er über die Lehren der englischen und französischen utopischen Sozialisten weit hinaus, ...“ (S. VII).

Diese Einschätzung erscheint mir in sofern ungenau, als sie den Anschein erweckt, als würde sich der proletarische Sozialismus im allgemeinen und der utopische Kommunismus Weitlings im besonderen aus den Lehren der englischen

und französischen utopischen Sozialisten herausentwickeln. Zwischen beiden Arten des Sozialismus besteht ein qualitativer Unterschied, ein unversöhnlicher Gegensatz. Der utopische Kommunismus Weitlings spiegelt in erster Linie die Interessen der verproletarisierten Handwerker und die ersten Keime des sich entwickelnden, modernen Industrieproletariats Deutschlands wider. Man kann Weitlings politisches Hauptwerk, seinen leidenschaftlichen, offen parteiischen Kampf gegen die bürgerlich-junkerliche Gesellschaft, seine genialen Gedanken, wie seine utopischen Phantastereien nur verstehen und richtig einschätzen, wenn man weiß, daß das Weitling unmittelbar umgebende gesellschaftliche Milieu ein Milieu der ins Proletariat hinabgeschleuderten Handwerker und Kleinbesitzer gewesen ist und er einer der ihnen war. (Man vergleiche: Marx/Engels, Kommunistisches Manifest, Dietz, Berlin 1951, S. 58—60, Deutsche Ideologie, Dietz, Berlin 1953, S. 491.) Kaufhold deutet diesen Zusammenhang an, er hätte ihn aber nach meiner Meinung noch besser hervorheben und bei der Interpretation der „Garantien“ stärker berücksichtigen müssen.

Kaufhold erinnert den Leser daran, daß es heute für uns nicht darauf ankommt, sich über die irrigen, phantastischen, von der Geschichte korrigierten Gedanken Weitlings lustig zu machen und zu versuchen, diese zu verbessern, sondern daß wir die Aufgabe haben, das Wertvolle, die historisch genialen Gedanken Weitlings kritisch zu verarbeiten.

Es ist vor allem der Fortschritts-gedanke, der die „Garantien“ wie ein roter Faden durchzieht. Weitling wendet sich dabei namentlich gegen den dogmatischen und bürgerlichen Charakter der sozialistischen Utopien Saint-Simons, Fouriers, Owens und Proudhons (S. 245). Weitling ist die starre, wirklichkeitsfremde Dogmatik zutiefst verhaßt, und er wird nicht müde zu erklären, daß er nicht gewillt sei, seine Grundgedanken in ein totes, abgeschlossenes System zu zwingen. Er stellt sich mit seinem Werk die Aufgabe, die grauenvollen Mißstände der bürgerlich-junkerlichen Verhältnisse schonungslos vor aller Welt aufzudecken und die Ursachen dieser Übel vernichtend zu kritisieren. Wenn Weitlings Gedanken in die künftige, sozialistische Gesellschaft schweifen, so erhebt er keinen Anspruch auf ihre absolute, ewige



Wahrheit. Sie sollten lediglich der gedanklichen Anregung dienen, die Vorteile des Sozialismus gegenüber der kapitalistischen Gesellschaft zu erkennen, um die Massen zu vereinen und zu mobilisieren. Bekanntlich war auch Hegel ein erbitterter Gegner des Utopismus. Hegels Anti-Utopismus basiert auf seinem Konservativismus, der ihm den Blick in die Zukunft versagte. Der verproletarisierte Handwerker Weitling haßte aus guten Gründen die bürgerlichen Intellektuellen (S. 288—289), verwarf aber infolge seiner borniert radikalen Handlungsweise die progressiven, wissenschaftlichen Erkenntnisse der bürgerlichen Wissenschaft und Philosophie. Kaufhold bemerkt, daß Weitling durch den Junghegelianer Moses Hess oberflächlich mit der Hegelschen Philosophie bekannt wurde. Den Fortschrittsgedanken scheint Weitling von Hegel übernommen zu haben. Weitling setzt dem Entwicklungsgedanken aber keine Grenzen und wendet ihn auf die Zukunft an. Andererseits löst er den Fortschrittsgedanken von der Dialektik und ersetzt diese progressive Methode durch einen oft seichten Eklektizismus.

Beiden, Hegel wie Weitling, bleibt die idealistische Grundkonzeption gemeinsam, beide deuten den Fortschrittsgedanken idealistisch. Weitling schreibt: „Das höchste Ideal der Vollkommenheit wird die Menschheit nie erreichen, sonst müßte man einen Stillstand des geistigen Fortschritts derselben annehmen ... Alle unsere Institutionen waren Verwirklichungen der Ideen des Fortschritts ...“ (S. 125, S. 189). Also, die Ideen bestimmen den Fortschritt der gesellschaftlichen Entwicklung! Kaufhold zeigt und beweist in seiner Einleitung an Hand von Engels' Darlegungen im „Anti-Dühring“, daß Weitling mit seiner Geschichtsauffassung weit hinter der Geschichtskonzeption Fouriers zurückbleibt (Anti-Dühring, S. 314 bis 321, Dietz, Berlin 1948).

Weitlings Geschichtsauffassung ist unsystematisch, unhistorisch und idealistisch. Unhistorisch gliedert Weitling die Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung in drei Perioden. Die erste Periode, der Urzustand, führt über das Reich der Ungleichheit und Unterdrückung (2. Periode) zum Kommunismus (3. Periode). Die Vernunft ist die Haupttriebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung. Das schmälert natürlich Weitlings schonungslose Kritik der materiellen

und ideellen Verhältnisse der kapitalistischen Lohnsklaverei, die in dieser Schärfe bei dem bürgerlich-utopischen Sozialisten nicht zu finden ist, nicht im geringsten. Seine Streifzüge durch die Länder Westeuropas, seine späteren Reisen nach England und Amerika schärfen und prägten sein proletarisches Bewußtsein für die Einsicht in das soziale, politische Elend, in das grauenerregende und qualvolle Leben der politisch und ökonomisch entrechteten Handwerker und Proletarier. Er, das Opfer derselben sozialen Unordnung, nahm offen im Namen der Unterdrückten Partei: „... wir sind Parteien, das unterliegt keinem Zweifel; denn Ihr verbraucht! und wir bringen hervor ...“ (S. 5).

Die in der Schweiz in Arbeitervereinen organisierten deutschen Handwerker forderten Weitling auf, ihren Gedanken und Zielen theoretischen Ausdruck zu verleihen. „Vorliegendes Werk ist also nicht mein Werk, sondern unser Werk ...“ (S. 4, S. 70, S. 235—236). Sein glühender Haß gegen die kapitalistische Gesellschaft äußert sich anschaulich in der strikten Ablehnung jeder Versöhnung mit den politisch und ökonomisch herrschenden, bürgerlich-junkerlichen Klassen. In der Lösung dieser parteilichen Fragestellung steht Weitling turmhoch über den Lehren der bürgerlichen utopischen Sozialisten. Genial nahm er theoretisch den Inhalt, das Kernstück der internationalen proletarischen Bewegung vorweg: die Befreiung des Proletariats kann nur das Werk des Proletariats selbst sein! Weitling meint, daß der unterwürfige und verderbliche Appell an die herrschenden Klassen im Proletariat nur falsche, unerfüllbare Hoffnungen nähren und hervorrufen würde. Alle Reformen im Kapitalismus, wie zum Beispiel die Pressefreiheit, die Steuergesetzgebung, die Wahlfreiheit seien nur Flickwerk und dienen der Erhaltung der kapitalistischen Lohnsklaverei. „Besondere Freiheiten aber gibt es nur im System der Ungleichheit, worin der am freiesten ist, der das meiste Geld hat“ (S. 234). Die gesellschaftlichen Mißstände, unter denen die Werktätigen am stärksten leiden, können nach Weitling nur beseitigt werden, wenn die Ausgebeuteten selbst die Wurzeln des Übels bloßlegen, sie herausreißen und vernichten. Die Quelle der gesellschaftlichen Mißstände, der sozialen, politischen und ökonomischen Ungleichheit, der Anarchie in der Produktion der materiellen Güter ist

das kapitalistische Privateigentum an den Produktionsmitteln. „Wenn man die Gewalt in der Hand hat, muß man der Schlange mit einem Male den Kopf zerschneiden, ... ihnen die Mittel nehmen, uns zu schaden“ (S. 255—256).

Weitling weist dem Proletariat den Weg, wie es die politische Herrschaft über die Produktionsmittel gewinnen kann und muß. „Der Umsturz des alten Bestehenden ist Revolution; folglich ist der Fortschritt nur durch Revolution denkbar. Es lebe die Revolution!“ (S. 288). Weitling kennt keine Versöhnung zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Der unüberbrückbare Antagonismus beider Klassen liegt in der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft begründet und kann nur durch die sozialistische Revolution gelöst werden. Diese klare und tiefe historische Einsicht in die kapitalistischen Produktionsverhältnisse trennt den proletarischen Revolutionär Weitling von den bürgerlichen, utopischen Sozialisten. Er erkennt, daß das Proletariat im Kapitalismus die einzige gesellschaftliche Kraft ist, welche das kapitalistische Privateigentum an Produktionsmitteln in der proletarischen Revolution aufhebt und die sozialistische Gesellschaft erbaut. Bei der theoretischen Beantwortung dieser Kernfrage des Proletariats ist Weitling weit vom Utopismus entfernt (S. 247—248, S. 272—274). Kaufhold zeigt, daß Weitling in der konkreten Aufgabenstellung der Durchführung der proletarischen Revolution ein Utopist blieb. Der Einfluß der engen, kleinlichen Handwerksverhältnisse verdunkelten Weitlings Sicht in konkreten Aufgaben. Kaufhold schreibt: „So verbinden sich in seinem Werk bewundernswerter Weitblick und noch nicht überwundenes Sektierertum, echte Erkenntnisse der Phantastik, tief-schürfende Kritik an den bestehenden Zuständen mit leichtfertiger Utopie, revolutionäre Kraft und Voraussicht mit historisch bedingter Beschränktheit“ (S. XXIII). So kommt Weitling u. a. zu dem Trugschluß, daß die Volksmassen für die Revolution nicht organisiert werden müssen und keiner zielstrebigem und bewußten Führung durch die Partei der Arbeiterklasse bedürfen. Die absolute Verelendung würde die Massen spontan zur Revolution treiben. „Dann muß ihnen mit einem Worte ihr System der Unordnung versalzt werden, daß ihnen noch mehr zum Ekel wird, als uns die lange Sklaverei“ (S. 255). Weitling sagt, daß

der Kapitalismus nicht mit Hilfe von Reformen überwunden werden kann —, Reformen im Rahmen der kapitalistischen Ordnung vergolden nur die eisernen Ketten des Proletariats. Er gelangte aber infolge seiner schon erwähnten idealistischen Geschichtskonzeption nicht zu der Erkenntnis, daß der Kapitalismus der Feudalordnung gegenüber ein historischer Fortschritt ist und daß das Proletariat im Bunde mit der Bourgeoisie den Feudalismus stürzen muß, um größere Handlungsfreiheit zu erhalten. Die Bedeutung der bürgerlich-demokratischen Freiheiten zur Formierung des Proletariats aus einer Klasse an sich zu einer Klasse für sich berücksichtigte er nicht. Sein oberstes Ziel war eine radikale Revolution, die über eine revolutionäre Übergangsperiode direkt zum Kommunismus führt. Den Bürgerparlamentarismus unterzog er einer scharfen Kritik. Das bürgerliche Parlament habe in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung nur die Aufgabe, das einfache Volk zu täuschen und auszuplündern. Anschaulich schildert er den Schrecken, die Not und das Elend, die die von der Bourgeoisie um ihre Profitinteressen entfachten Kriege den arbeitenden Menschen bringen. „Soviele Taupfropfen an den Gräsern hängen, soviele Tränen hat er der leidenden Menschheit erpreßt, und noch gar viele würde er erpressen, ehe er von der Weltgeschichte seinen blutigen Abschied nimmt!“ (S. 75). Die Lasten der blutigen Kriege tragen im Kapitalismus nur die Werktätigen (S. 80—81).

Interessant ist Weitlings Einstellung zum Problem des sogenannten Vaterlandes im Kapitalismus. Er zeigt, daß der werktätige Mensch im Kapitalismus kein Vaterland besitzt und besitzen kann. Er wendet sich daher entschieden gegen die von der Bourgeoisie proklamierte chauvinistische „Vaterlandsverteidigung“. Er sieht in der Benutzung dieser Losung einen Mißbrauch der Interessen der Werktätigen im Interesse der Bourgeoisie. In seinen „Garantien“ schreibt er: „Uns nimmt der auswärtige Feind kein Eigentum mehr, denn der innere hat uns schon ausgeplündert ... welche Liebe kann heute wohl der zum sogenannten Vaterlande haben, der nichts darin zu verlieren hat, was er nicht in allen fremden Ländern wiederzufinden im Stande ist“ (S. 85). In den kapitalistischen Ländern ist nicht das Vaterland in Gefahr — sondern in erster Linie das kostbare Leben, die Ge-



sundheit der Kinder und Mütter. Im Kapitalismus hat die Jugend weder ein Vaterland, noch eine Zukunft, denn die Profitgier der Bourgeoisie opfert rücksichtslos in ihren Raubkriegen das wertvolle Leben der Jugend.

Die zwei imperialistischen Weltkriege sind der treffendste und grausamste Beweis für die Richtigkeit dieser Darlegungen Weitlings. Das Proletariat wird nur dann ein Vaterland haben, wenn die Produktionsmittel, die Fabriken, die Maschinen, der Grund und Boden gesellschaftliches Eigentum, das Eigentum aller werktätigen Menschen geworden sind. Weitling sieht, daß das kapitalistische und feudale Privateigentum an Produktionsmitteln die Basis für die Ausplünderung und Unterdrückung des eigenen und der fremden Länder bildet. Kaufhold zeigt, daß bei Weitling der Kampf gegen die Bourgeoisie engstens mit dem Kampf für ein sozialistisches Vaterland verbunden ist. „So ein Vaterland, das alle seine Glieder und keine Müßiggänger nährt, laß ich mir gefallen, für das ist es wohl der Mühe wert, gegen Ungerechtigkeit zu kämpfen; für solch ein Vaterland kann man schon Leben, Blut und Freiheit wagen; aber unseres?“ (S. 86). Man könnte noch zahlreiche Beispiele anführen, die beweisen, wie aktuell Weitlings Fragestellung ist.

Die letzte und dritte Auflage der „Garantien“ besorgte Weitling 1849. Die Revolution von 1848 hatte viele Fragen seines Werkes überholt, aber er ließ seine Thesen unverändert und dort, wo er sie veränderte, bedeuteten diese Veränderungen einen großen Rückschritt. Bezeichnend für diesen Rückzug ist seine Vorrede von 1849. Sie spiegelt die erlittenen Niederlagen und seine Enttäuschung über die komplizierte Entwicklung in Deutschland am treffendsten wider. Scharf und überheblich grenzt er seine theoretischen Verdienste von den großen Leistungen Karl Marx' und Friedrich Engels' ab. Seine bornierte und falsche Einstellung den bürgerlicher Intellektuellen gegenüber steigerte er um ein Vielfaches. Sein Stil wurde schwerfällig und schwülstig.

Wilhelm Weitling war ein glühender Verfechter der Interessen der ausgebeuteten und unterdrückten Werktätigen. Seine genialen Gedanken können aber nicht seine Schwächen aufheben. Er erkannte nicht die objektiven historischen Gesetzmäßigkeiten, die mit zwingender

Notwendigkeit die kapitalistische Gesellschaft durch die sozialistische ablösen. Allein daraus ergeben sich seine historischen Fehler, und deshalb mußte für ihn die sozialistische Revolution und der Sozialismus ein moralisches Postulat bleiben. Er schreibt: „Sagen wir darum nicht, die Menschheit ist noch nicht reif dazu. Sie ist zu allem fähig, was geeignet ist, das Messer abzuwenden, das ihr das Elend an die Kehle setzt. Was braucht es dazu einer langen schulmeisterischen Aufklärung! Das wird doch jeder einsehen, daß das System der Freiheit für alle besser ist als eines der Sklaverei“ (S. 257). Für Weitling muß bei Strafe des Untergangs der Zivilisation die Freiheit und der Wohlstand jedes Menschen und die Harmonie aller garantiert sein! Das ist sein moralisches Postulat. Trotz aller Schwächen sind die Verdienste Weitlings um die Befreiung des werktätigen Volkes von historisch bleibendem Wert. Den unterdrückten Volksmassen leuchtet nach wie vor Weitlings Leitsatz ermutigend entgegen: „Frei wollen wir werden, wie die Vögel des Himmels; sorgenlos in heiteren Zügen und süßer Harmonie durchs Leben ziehn wie sie!“

Werner Pfoh (Berlin)

**Philosophische Studentexte.** Akademie-Verlag, Berlin 1955 ff.

Seit Ende 1955 erscheint im Akademie-Verlag die Reihe „Philosophische Studentexte“, die jetzt von der Arbeitsgruppe „Philosophiehistorische Texte“ bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Sie will eine Anzahl nennenswerter, aber schwer greifbarer und zu Unrecht in Vergessenheit geratener philosophiegeschichtlicher Werke insbesondere für den Studiengebrauch zugänglich machen. Das bisherige Programm der „Studentexte“ erstreckt sich über weiteste Zeiträume, Länder und Kulturepochen und umfaßt die Anfänge der Philosophie in Indien, Werke altgriechischer Historiographen, wendet sich mit Campanella den sozialen Utopisten und mit Berkeley der englischen idealistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts zu, um sich schließlich mit Weitlings „Garantien der Harmonie und Freiheit“ auf das Gebiet der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung zu begeben.

Walter Ruben, der Herausgeber des ersten Bandes, hatte bereits in seinem Vorwort zur „Geschichte der indischen



Philosophie“<sup>1</sup> darauf hingewiesen, daß die Philosophiehistoriker die Pflicht hätten, ihren Blick mehr als bisher über Europa hinaus zu erweitern, d. h., es sollte ihr Anliegen sein, nicht nur, wie bisher üblich, die antiken und arabisch-jüdischen Wurzeln der europäischen Ideengeschichte aufzudecken, sondern auch der Jahrtausende alten Tradition der indischen und chinesischen Kultur ein gerechtes Interesse zuzuwenden. Diesem Zweck soll nicht zuletzt die Herausgabe des Bandes der „Studentexte“ dienen, der unter dem Titel „*Beginn der Philosophie in Indien*“ eine Auswahl aus den Veden, insbesondere aus den Upanishaden, bringt. Nach Rubens Mitteilung sollen etwa zehn Textbücher ähnlichen Charakters folgen, was im Hinblick auf das noch recht brach liegende Gebiet indischer Philosophiegeschichte sehr gewiß recht bemerkenswert ist. Wohl erwarben sich bürgerliche Indologen (P. v. Bohlen, Glasenapp, P. Deussen u. a.) in den letzten hundert Jahren hinreichend Verdienste um die Veröffentlichung altindischer Texte. Aber während sie in einseitiger Weise vorwiegend der indischen Mystik und idealistischen Tradition ihr Augenmerk schenkten, interpretiert Ruben als erster namhafter marxistischer Indologe die Geschichte der indischen Philosophie vom historisch-materialistischen Standpunkte her und weist vor allem die antireligiösen, materialistischen Elemente der Weltanschauung vergangener Epochen, den Kampf zwischen Idealismus und Materialismus und die gesellschaftlichen Voraussetzungen dieses Antagonismus nach. Nicht selten wurde die indische Geschichte von seiten der Reaktion bewußt verfälscht, um den indischen Idealismus „als eine der Stützen bürgerlicher Klassenherrschaft gegen das Proletariat“ für ihre speziellen Zwecke nutzbar zu machen.

Leistete Ruben mit seinen bisherigen Arbeiten also bereits einen beachtlichen Beitrag zur Neubewertung der indischen Philosophie, so kann dies im besonderen auch von dieser Ausgabe gesagt werden, die sich zum Ziel setzt, die altindischen Denker für weitere Kreise zugänglich zu machen, Einführung und Kommentar sind so gehalten, daß auch der Nicht-Indologe in den Sinngehalt der Mythen

und Kosmogonien eindringen kann. Am Schluß jedes Textstückes gibt eine zusammenfassende Interpretation jeweils Auskunft über die Grundgedanken des betreffenden Werkes.

Was die Stoffauswahl anbelangt, so stellt Ruben den Hylozoisten Uddālaka (Upanishad-Denker um 640–610 v. u. Z.) in den Mittelpunkt der Betrachtung: den ältesten Philosophen der Weltgeschichte, der — wie Thales und die etwa gleichzeitig lebenden ersten Vertreter der chinesischen Philosophie — eine Form des naiven Materialismus vertrat, die sich von der reinen Mythologie seiner Vorgänger grundsätzlich unterschied, ungeachtet der Tatsache, daß Uddālaka in vieler Hinsicht noch von den Atem-Wind-Magiern und andern Vertretern der vorphilosophischen Richtungen abhängig war. Der Hinweis auf Uddālakas Abhängigkeit von überkommenen Denkformen, auf seine anti-idealistische Position (vor allem gegenüber Yājñavalkya) und auf das Fortwirken seines materialistischen Denkens u. a. bei Prāṇāhana tragen wesentlich zum Verständnis der ideengeschichtlichen Zusammenhänge bei, lassen die großen Entwicklungslinien sichtbar werden und markieren die Fronten zwischen Materialismus und Idealismus, die von früheren Autoren geflissentlich übersehen wurden.

Ruben weist nach, daß wir bereits in den ältesten Textstücken (der Rgveda, Atharvaveda, Yajurveda usw.) und in der brāhmanischen Literatur Denkmotive finden, die auf den Verfall der Mythologie schließen und die Herausbildung eines zunehmend kritischen, polemischen, wissenschaftlichen Denkens erkennen lassen. Überdies läßt der Verfasser auch die vorwiegend durch Yājñavalkya vertretene idealistische Philosophie unter dem Gesichtspunkte zu Wort kommen, daß sie bei der Bildung despotisch regierter Staaten im alten Indien ein unentbehrliches Machtinstrument im Dienste der herrschenden Kaste war. Durch diese vielseitigen Perspektiven wird dem Leser der antagonistische, kämpferische Charakter der indischen Philosophie bewußt und die reaktionäre Legende vom „Qietismus“ des indischen Denkens praktisch gegenstandslos gemacht. Andererseits vermeidet Ruben den Fehler, die Rolle, die der idealistischen Philosophie in der ideengeschichtlichen Entwicklung Indiens zukam, zu unterschätzen.

<sup>1</sup> Walter Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie* Berlin 1954. — Siehe auch Besprechung des Werkes in Heft 2/III/1955, DZfPh., S. 266ff. und W. Ruben, Einführung in die Indienkunde, Berlin 1954, Besprechung in DZfPh., Heft 3/III, 1955, S. 397.

Der Kampf zwischen Mystik und Wissenschaft im altindischen Denken würde dem Leser in seinen Ursachen kaum so eindringlich bewußt, wenn der Herausgeber nicht an Hand konkreter Beispiele auf die Zusammenhänge zwischen den Produktionsverhältnissen, der Gesellschaftsordnung und der Selbstbefreiung des Denkens von Fall zu Fall hingewiesen und im übrigen durch die chronologische Anordnung der Quellen den Entwicklungsgang der altindischen Philosophie in überzeugender Weise dargelegt hätte. Bei dieser Textanordnung beschreitet Ruben völlig neue Wege. Die uns überlieferten Sammlungen wurden erst viele Jahrhunderte nach Entstehung der Veden zusammengestellt und niedergeschrieben. Sie sind ihrer Stoffanordnung nach also keinsfalls Spiegelbild ihrer chronologischen Entwicklung. Ruben versucht nun, die vermutliche Entstehungsfolge der Texte zu rekonstruieren, muß dabei allerdings mit Hypothesen arbeiten und aus inhaltlichen Motiven auf zeitgeschichtliche Zusammenhänge schließen, was gewiß ein recht schwieriges und nicht ganz unbedenkliches Verfahren ist. Vom Herausgeber gewählte Titel zu den Textstücken erleichtern im übrigen den Überblick über Stoff und Themenkreise der dargebotenen Literatur. Ein Namen- und Sachregister begünstigt die Handhabung der wertvollen Quellensammlung. Die vom Herausgeber besorgte Neuübersetzung hält sich, wie es im Vorwort heißt, eng an die Originaltexte, auch wenn sie dem heutigen Sprachgefühl „hölzern“ und „altertümlich anmuten“ mag. „Manchem wird also die hier vorgelegte Übersetzung nicht gefallen, aber sie ist wörtlicher beabsichtigt als die bereits vorliegenden und hofft damit, diese wichtigen Dokumente vom Anfang des Philosophierens in Indien richtiger als bisher widerzuspiegeln“ (S. 16).

Xenophons „Erinnerungen an Sokrates“, die uns in einem weiteren Band vorgelegt werden, sind ein von jeher umstrittenes Dokument, das aber zu den wenigen Sokratesdarstellungen gehört, denen wir unsere Kenntnisse über den griechischen Philosophen verdanken. Zweifellos ist es nicht nebensächlich, auf welche Quellen — Platon, Xenophon, Aristoteles oder Aristophanes — wir uns bei der Sokratesinterpretation berufen: ob wir uns zum platonischen oder xenophantischen Sokrates bekennen.

In dem leider allzu knappen Vorwort des Herausgeber Johannes Irmscher wird auf die Bedeutung Xenophons und auf die Problematik der Sokratesinterpretation leider so gut wie gar nicht hingewiesen. Mit der Feststellung, die Schrift Xenophons sei „eines der schönsten Zeugnisse pietätvoller Dankbarkeit des Schülers für den geliebten Meister und Lehrer“ ist längst nicht alles gesagt, und wir würden der Bedeutung des Dokuments kaum gerecht, wenn wir es ausschließlich von dieser privaten Perspektive her beurteilen wollten. Der Herausgeber schreibt lediglich: die exakte Forschung habe „längst erwiesen, daß der xenophantische nicht der wahre Sokrates“ sei, aber sicher trage das Sokratesbild Xenophons „weit mehr historische Züge als das Idealbild Platons“ (S. 5). Eingehendere Erörterungen wären m. E. um so mehr am Platze gewesen, als der Student, für den die Ausgaben ja vorwiegend gedacht sind, fast ausschließlich auf bürgerlich-idealistische Darstellungen über die Antike angewiesen ist, in denen die Ansichten über Sokrates weit auseinandergehen und man sich mit Vorliebe auf Platons Äußerungen beruft. So stellt beispielsweise Zeller<sup>2</sup> fest, der aufs Praktische gerichtete Xenophon habe „am meisten zur Entstellung des Sokratesbildes beigetragen“. Karl Joël gar bezeichnet den xenophantischen Sokrates als Geschichtsfälschung, denn der griechische Philosoph sei ein weltabgewandter Theoretiker und reiner Intellektualist platonischer Prägung, kein Philosoph der Praxis gewesen. Andere Historiographen zitieren mit Vorliebe die bekannte Stelle aus der aristotelischen „Metaphysik“, um Sokrates zum „Vater der formalen Logik“ zu machen, der er gewiß nur insofern war, als er die begriffliche Erkenntnis mit dem Handeln verbunden wissen wollte. Ja selbst unter den Marxisten ist man über den wahren Sokrates noch recht geteilter Meinung.<sup>3</sup> Um so erforderlicher wäre es gewesen, in diesem Vorwort noch einiges Klärende und Gültige zu dieser Frage zu sagen.

Die praktische, lebensnahe, politisch-soziale Tendenz der sokratischen Philosophie ist von der reaktionären Geschichtsschreibung bewußt gelehnet worden, so daß es heute mehr denn je an der Zeit wäre, sich auf Xenophon zu

2 E. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 13. Auflage, Leipzig 1928, S. 128.

3 Vgl. V. Stern, Über Sokrates, DZfPh. 3/III/1956, S. 285 ff.



berufen, ohne daß es uns darum zu tun sein sollte, einen Philosophen „rein praktischer Richtung“ und einen „hausbackenen trivialen Denker“ (Ueberweg-Praechter) aus ihm zu machen. Mag uns Xenophon auch kein vollgültiges Bild seines Meisters vor Augen führen, so gibt er uns dennoch über wesentliche Züge seiner Persönlichkeit Auskunft: über Sokrates' einerseits kritische und skeptische Haltung gegenüber allen festgefahrenen Lebensformen und Anschauungen, über seine Aufgeschlossenheit für gesellschaftliche und ethische Probleme usw. Wenn Sokrates hierbei an die Sophisten anknüpfte, um sie in seinem Streben nach neuen Erkenntnissen und gültigen Maßstäben gleichzeitig zu überwinden, so war er als Vertreter der rationalistischen und utilitaristischen Moraltheorie ein durchaus progressiver Denker, den die französischen Aufklärer gewiß nicht zufällig als Kronzeugen für ihre philosophischen Thesen ins Feld führten. In der Epoche sich verschärfender Klassengegensätze und des beginnenden Niedergangs der Sklavhalterdemokratie im alten Athen war Sokrates — mit Ciceros Worten — derjenige Denker, der die Philosophie „vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Dörfer eingeführt“ hat. Es wäre falsch, Sokrates eine reaktionäre, antidemokratische Gesinnung vorwerfen zu wollen, wie dies in Zusammenhang mit der Frage seiner Verurteilung unter Verkennung der eigentlichen Rolle, die Sokrates in der Geschichte gespielt hat, oder gar, um ihn für die Sache der Reaktion zu retten, oft genug geschehen ist.

Der beigelegte biographische Bericht des Diogenes Laertius über Xenophon kann eine interpretierende Einleitung natürlich nicht ersetzen und ist nur von mittelbarem Interesse. Die Anmerkungen sind absichtlich knapp gehalten. Dankenswert hingegen ist die von Johannes Irmscher besorgte Neuübersetzung des Textes.

Als weiteres Quellenwerk aus der Antike wird uns der Historiograph Diogenes Laertius mit seiner Sammlung „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ in der Übersetzung von Otto Apelt und einem Vorwort von Marie Simon vorgelegt. Es handelt sich dabei — mit Ausnahme des neu hinzugefügten Vorworts — um einen unveränderten Abdruck der in der Meinerschen Biblio-

thek, Bd. 53, Leipzig 1921 erschienenen Ausgabe. Der Anmerkungsapparat wurde auf ein Minimum reduziert, das Literaturverzeichnis im Grundsätzlichen übernommen, jedoch im Hinblick auf neuere Ausgaben berichtigt und ergänzt. Auch das Register hält sich mit Ausnahme einiger Änderungen an die Apelt'sche Bearbeitung.

Das Werk des Diogenes Laertius stellt ein Kompendium von Exzerpten, fragmentarischen Berichten und Äußerungen über antike Denker dar. Diese Zeugnisse unterschiedlicher literarischer und wissenschaftlicher Qualität — sie haben biographische Nachrichten, Anekdoten populären Stils und doxographische Berichte zum Inhalt — hätten für die Philosophiegeschichte wohl kaum bleibenden Wert, wären sie nicht die einzige umfassende, fast lückenlos erhaltene antike Quellensammlung dieser Art. Mit diesem Werk, das weniger von überragendem Geist als von Sammeleifer und Mitteilungsbedürfnis zeugt, traf Diogenes den Geschmack breiter Leserkreise. Was seine Lektüre jedoch heutzutage erschwert und den Alphilologen noch immer vor ungelöste Probleme stellt, ist die Tatsache, daß Diogenes — worauf Marie Simon in ihrem Vorwort hinweist — sein Werk aus verschiedensten Dokumenten zusammensetzte, dabei Lücken offenließ, einzelne Stücke falsch zusammenfügte und es an einer kontinuierlichen Bearbeitung überhaupt fehlen ließ.

Das Werk kann für den Studierenden und erst recht für den Laien nur dann von Wert sein, wenn es kritisch gelesen wird. Das aber setzt eingehende Kenntnisse auf dem Gebiete der Alphilologie um so mehr voraus, als die Anmerkungen verhältnismäßig knapp gehalten sind. Von besonderem Interesse dürften gegenwärtig die Ausführungen über die Vorsokratiker und das X. Buch über Epikur sein, das von Gassendi, dem progressiven bürgerlichen Denker, erstmals im Jahre 1649 ins Lateinische übersetzt und öffentlich verteidigt wurde. Diogenes' Ausführungen über Epikur unterscheiden sich in vorteilhafter Weise von den übrigen, oft vorwiegend biographischen Berichten. Neben einer umfassenden Darstellung der Lehre Epikurs bringt Diogenes drei Briefe des Philosophen, die wichtigstes Quellenmaterial für die Epikurforschung darstellen.



Marie Simon beschränkt sich in ihrer Einleitung auf wesentlichste Fragen der Diogenesforschung, ohne auf Einzelprobleme, deren es bei der Bewertung des Denkers genug gäbe, näher einzugehen. Dies ist bedauerlich, aber verständlich, da eine kritische Ausgabe der Schriften dieses Historiographen immer noch aussteht.

Campanellas „Sonnenstaat“, das erste bedeutende Werk aus der Geschichte der neueren Utopien, lag bisher in einer einzigen unvollständigen deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1900 vor.<sup>4</sup> Bei der von einem Kollektiv bearbeiteten Neuübersetzung handelt es sich praktisch um die erste vollwertige deutsche Ausgabe. Sie stützt sich auf die 1643 im Verlag Johannes Waesberg in Utrecht erschienene lateinische Edition, übernimmt aber Einleitung, biographische Skizze und Kommentar aus der Sowjetischen Akademie-Ausgabe, Moskau-Leningrad 1947. Im Vorwort von W. P. Wolgin (S. 5–13) wird auf die kommunistischen Prinzipien des Campanella'schen „Sonnenstaates“ (völlige Ausschaltung des Privateigentums, allgemeine Arbeitspflicht, gesellschaftliche Organisation von Produktion und Verteilung, Erziehung der Bürger zur Arbeit usw.) in knapper Form hingewiesen.

Was Wolgin von den literarischen Einflüssen sagt, unter denen sich die sozialen Ideen Campanellas herausbildeten, ist richtig und aufschlußreich. Er unterscheidet eine antike und eine frühchristliche Tradition, „die fast für alle Utopisten des 16. bis 18. Jahrhunderts typisch“ ist.

Die Verfolgungen, denen Campanella von Seiten der Kirche ausgesetzt war, erklären sich aus seiner häretischen Naturanschauung, seiner sensualistischen Erkenntnistheorie, seiner Kritik an der Morallosigkeit gewisser Kleriker usw., Ideen, deren revolutionäre Konsequenzen die Kirche allerdings mit Recht zu befürchten hatte.

Als Textgrundlage wurde für die vorliegende Übersetzung die dritte, zu Lebzeiten des Autors erschienene Ausgabe (1643) benutzt, während die Sowjetische Akademie-Ausgabe, an die der Verlag sich sonst hält, gerade umgekehrt und somit richtiger verfährt, nämlich die lateinische Erstausgabe, Frankfurt 1623, verwendet und die Änderungen und Zu-

sätze der späteren Auflage (Paris 1637, Utrecht 1643) lediglich in den Anmerkungen bringt. In der Ausgabe der „Philosophischen Studentexte“ wird der Akzent dadurch mehr als nötig auf die dritte Fassung gelegt, was kaum zu rechtfertigen ist. Im Gegenteil, die dritte Auflage zeigt eine Reihe von Konzessionen an das kirchliche Dogma, die in der ersten (Frankfurter) Fassung nicht zu finden sind und deshalb wohl auch nicht in den Vordergrund treten sollten.<sup>5</sup>

In der Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Materialismus spielte im 18. Jahrhundert vor allem Berkeley als Vertreter des extremen subjektiven Idealismus eine entscheidende Rolle. Seine von Georg Mende herausgegebenen „Drei Dialoge zwischen Hylas und Philous“ wurden in Heft 3/IV/1956 unserer Zeitschrift bereits eingehend besprochen, so daß sich nähere Ausführungen an dieser Stelle erübrigen. Die Ausgabe des Akademie-Verlags stützt sich auf die von Raoul Richter besorgte Übersetzung in der Meinerschen Bibliothek, Bd. 102, Leipzig 1901 (2. Auflage, hrsg. von Raymond Schmidt, Leipzig 1926) und auf die englische Ausgabe: The Works of G. Berkeley (hrsg. von Alex. Campbell Frazer, London 1871, in neuer Bearbeitung Oxford 1901). In England ist inzwischen eine neuere kritische Berkeley-Ausgabe erschienen, auf die man in den „Studentexten“ hätte hinweisen sollen: The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, London, Paris, New York 1949, Bd. II, S. 147 ff. Die Richtersche Übersetzung wurde durch Erwin Pracht sorgfältig überarbeitet. Georg Mendes umfassende und materialreiche Einleitung bietet dem Studierenden einen Leitfaden zum Verständnis und zur kritischen Auswertung der Berkeleyschen Philosophie. Bedenken lassen sich m. E. gegen Mendes Behauptung erheben, Berkeley hätte „unter den geistig führenden Köpfen seiner Zeit, Freund wie Feind, keine sonderliche Beachtung“ gefunden (S. 26). Von den französischen Materialisten hat sich zumindest Holbach eingehend mit Berkeley befaßt und im „System der Natur“ auch gegen die „Drei Dialoge zwischen Hylas und Philous“ polemisiert.

Mendes Anmerkungen zu dem Band bringen neben bibliographischen Hin-

<sup>4</sup> T. Campanella, Der Sonnenstaat, übersetzt von J. E. Wessely, München 1900. Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze, Heft 14/15.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu besonders die Stellen: S. 40, Anm. 19; S. 76, Anm. 48; S. 77, Anm. 50; S. 98, Anm. 77; S. 111, Anm. 95.

weisen wertvolle Erläuterungen zum Text. Auf ein besonderes Literaturverzeichnis wird verzichtet.

Der revolutionäre Vorkämpfer der deutschen Arbeiterbewegung, der den „entscheidenden Schritt vom bürgerlichen zum proletarischen Sozialismus machte“ und über die englischen und französischen Sozialisten weit hinausging, war *Wilhelm Weitling*, dessen „*Garantien der Harmonie und Freiheit*“ uns, herausgegeben von Bernhard Kaufhold, vorgelegt werden. Weitlings Hauptwerk war uns, abgesehen von den zu Lebzeiten des Verfassers erschienenen drei Auflagen (1842, 1843, 1849), bisher lediglich in der Mehringschen Ausgabe<sup>6</sup> zugänglich. Die für das Studium der Geschichte des deutschen Proletariats so außerordentlich wichtige Schrift stellt eine bemerkenswerte Bereicherung des Programms der „*Philosophischen Studententexte*“ dar. Sie ist in der vorliegenden Form ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage von 1842, enthält aber auch die von Mehring nicht wiedergegebene Vorrede zur dritten Auflage, die für die Kenntnis der späteren Entwicklung Weitlings von Bedeutung ist, sowie die sonstigen textlichen Abweichungen dieser Auflage. Kaufholds Anmerkungen zum Text beschränken sich auf Wesentliches. Der leicht verständliche Stil Weitlings (es handelt sich um eine Agitationschrift) macht einen umfassenden Kommentar überflüssig.

Über Weitling haben in früheren Jahren u. a. Barnikol, Bluntschli, Kaler, Mehring, Mielke und Seiler umfangreiches Material geliefert. Mehrings Einleitung zur Jubiläumsausgabe ist als grundlegende Darstellung über Weitling nach wie vor von Bedeutung, bringt aber vorwiegend nur Biographisches. Eine umfassende marxistische Arbeit über Weitling gab es, wenn wir von diesbezüglichen Ausführungen bei A. Cornu (Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1954) und der populärwissenschaftlichen Darstellung von Wolfgang Joho (Traum von der Gerechtigkeit, Berlin 1956) absehen, bisher noch nicht, so daß Kaufholds Untersuchungen als wertvolle Bereicherung der Literatur auf diesem Gebiet bezeichnet werden können. Auch sonst gehört der solide Band mit zum Besten, was die Reihe bisher zu bieten hat.

<sup>6</sup> W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*. Jubiläumsausgabe, mit einer biographischen Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Franz Mehring, Berlin 1908 (Sozial. Neudrucke II).

Weitling, der seine im Auftrage des Pariser „Bundes der Gerechtigkeit“ verfaßte Erstlingsschrift („*Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*“) bereits eindeutig im revolutionären Sinne geschrieben hatte, ging von der Überzeugung aus, daß die Befreiung des Proletariats in den Händen der Arbeiter selbst liege. Die Herrschaft der Bourgeoisie müsse gestürzt, das Privateigentum beseitigt und der Kommunismus errichtet werden. In diesen Forderungen unterschied sich Weitling grundsätzlich von den Sozialreformern (Considérant, Leroux, Louis Blanc), die eine Besserung der sozialen Verhältnisse auf friedlichem Wege zu erreichen strebten. Weitlings revolutionäre Theorien wurden in den „*Garantien*“, die Marx als den „*Katechismus der deutschen Kommunisten*“ bezeichnete, weiter fortgeführt.

Kaufhold meidet bei der Analyse des Werkes Verzerrungen, die durch einseitige Blickpunkte entstehen. Er weist auf die hervorragende Bedeutung, aber auch auf die durch kleinbürgerliche Ansichten bedingten Grenzen Weitlings hin. Seine Ansichten über die „Entstehung der gesellschaftlichen Übel“ mußten, so führt Kaufhold aus, im Unhistorischen und Idealistischen stecken bleiben, da ihm die Einsicht in die dialektischen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft abging. Er sah beispielsweise in der „Erfindung des Geldes“, in der „Bildung von Nationen“ usw. Hauptübel der menschlichen Gesellschaft, die ausgerottet werden mußten. Ungeachtet solcher beschränkten Anschauungsweisen, so stellt der Herausgeber fest, hat Weitling dennoch „einzelne ökonomische Erscheinungen des Kapitalismus außerordentlich scharf und treffend charakterisiert“. „So verbinden sich in seinem Werk bewundernswerter Weitblick mit noch nicht überwundenem Sektierertum, echte Erkenntnisse mit Phantastik, tiefeschürfende Kritik an den bestehenden Zuständen mit leichtfertiger Utopie, revolutionäre Kraft und Voraussicht mit historisch bedingter Beschränktheit“ (S. XXIII). Weitlings Verdienst bestand darin, daß er als erster den Kommunismus mit der Arbeiterbewegung verband und dem Proletariat, dessen Klassenbewußtsein er weckte und förderte, die Aufgabe der Revolution in der kommenden Gesellschaft zuwies. Seine Grenzen lagen u. a. in einer falschen Gesamteinschätzung der nationalen Frage, in seiner irrigen Ansicht, daß die

Revolution ein ideologisch unvorbereiteter, spontaner Massenaufstand zur Eroberung der Macht sei, in seinem zünftlerisch-bornierten Mißtrauen gegen jede Tätigkeit der Intelligenz. Diese und andere Irrtümer und Weitlings zunehmende Mißerfolge drängten ihn mehr und mehr in die Rolle eines Sektenführers hinein, trübten seinen Blick für die realen Verhältnisse und Erfordernisse der Arbeiterbewegung und brachten ihn schließlich in offene Opposition zu Marx und Engels.

Überblicken wir die stattliche Reihe der bisher erschienenen „Studentexte“ im ganzen, so kann zweifellos festgestellt werden, daß es sich um ein vielversprechendes und dankenswertes Unternehmen handelt, das alle Anerkennung verdient. Geben doch die so dringend benötigten Textausgaben, die durch zuverlässige Kommentare, bibliographische Abrisse und durch teils neu angefertigte, teils überarbeitete Übersetzungen besonderen Wert gewinnen, dem Studenten ein unentbehrliches Hilfsmittel an die Hand.

*Edith Zenker (Berlin)*

*Nachträgliche Quellenangabe für Heft 1/1957, Seite 115:*

Den Bericht von *W. S. Semjonow*, „Soziologische Gesellschaften und Zeitschriften in den USA“, entnahmen wir der sowjetischen Zeitschrift „Fragen der Philosophie“, Heft 3, Jahrgang 1956. Die Übersetzung aus dem Russischen besorgte *Erich Hocke*.



# Bibliographie

## ALLGEMEINE FRAGEN

### *Monographien*

- Dissertations philosophiques. Paul Foulquié et divers collaborateurs. 5<sup>e</sup> série, 1950—1955. 2 vol. Paris: Ed de l'École 1956.
1. Psychologie et métaphysique.
  2. Logique et morale.
- Filosofija. Sbornik statej. Otv. red. V. P. Rožin. Leningrad: Izd. Leningr. univ 1956. 288 S. (Učen. zapiski Leningr. ordena Lenina gos. univ. im. A. A. Ždanova Nr. 196). [Philosophie. Sammlung von Artikeln.]

### *Zeitschriftenaufsätze*

- Geppert, Maksymilian: Uwagi o projekcie programu wykładów z materializmu dialektycznego. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 6, S. 141—142. [Bemerkungen über das Projekt eines Vorlesungsprogramms über dialektischen Materialismus.]
- Javůrek, Zdenek: Několik poznámek o filisofické výuce aspirantů. In: Filosofický Časopis. 1956. 5, S. 733—741. [Einige Bemerkungen über die philosophische Ausbildung der Aspiranten.]
- Landgrebe, Ludwig: Zur Gestaltung des Philosophieunterrichts an der höheren Schule. In: Zeitschrift für philosoph. Forschung. 10. 1956, S. 568—572.
- Napo-visoko ravnišče predpovedaneto na dialektičeskija i istoričeskija materializum vuv višite učebni zavedenija. In: Filsofska misl. 1956. 5, S. 3—11. [Für ein höheres Niveau des Unterrichts im dialektischen und historischen Materialismus in den Hochschulen.]
- Nowak, Stefan: Zagadnienia metodologii nauk społecznych na łamach „Philosophy of Science“. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 5, S. 187—197 [Fragen der Methodologie der Gesellschaftswissenschaften in den Spalten der „Philosophie of Science“.]
- Omel'janovskij, M. È.: Na tret'ej sessii Pakistanskogo filsofskogo Kongressa. In: Voprosy filosofii. 1956. 6, S. 163—169 [Auf der dritten Sitzung des philosophischen Kongresses Pakistans.]
- Petter, D. M.: Het tweede international Colloquium over de Phenomenologie Krefeld, 1—3 November 1956. In: Tijdschrift voor Philosophie. 18. 1956, S. 726—739.
- Philosophen-Kalender für die Zeit vom 1. Januar 1946 bis 31. Dezember 1960. In: Zeitschrift f. philosoph. Forschung. 10. 1956, S. 622—638.
- Rudov, A. G.: Protiv dogmatizma (K voprosu o fiziologičeskoj osnove oščuščenij.) In: Voprosy filosofii. 1956. 6, S. 216—218 (Gegen den Dogmatismus.)
- Schaff, Adam: Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie i socjologii (Wyd. 1). [Warszawa:] Państw. Wydawn. Naukowe 1956, 96 S. [Aktuelle Aufgaben der Kulturpolitik in der Philosophie und Soziologie.]
- Schischkoff, G.: Zehn Jahre philosophische Forschung und Toleranz. In: Zeitschrift f. philosoph. Forschung. 10. 1956, S. 573—576.
- Sergeev, S. M.: Naučnaja sessija v Institute marksizma-leninizma pri CK KPSS (K 138-u godovščine so dnja roždenija K. Marksa). In: Voprosy filosofii. 1956. 5, S. 197—200 [Wissenschaftliche Tagung im Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU.]

Vsesojuznoe koordinacionnoe soveščanie po voprosam filosofii v Institute A N SSSR. Doklad P. N. Fedoseeva. Prenija po dokladu P. N. Fedoseeva. In: Voprosy filosofii. 1956, 6, S. 150—162 [Koordinierender Allunionskongreß über Fragen der Philosophie im Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR.]

## DIALEKTISCHER UND HISTORISCHER MATERIALISMUS

### *Monographien*

- Breazu, Marcel: Rolul practicii în cunoaştere. Bucureşti: E. SPLP 1956. 47 S. [Die Rolle der Praxis bei der Erkenntnis.]
- Herold, Rudolf: Der dialektische Materialismus über das Verhältnis von Denken und Sein. Die Bestätigung durch die wissenschaftlichen Lehren über die Entstehung und Entwicklung des Menschen. 2. Aufl. Berlin: Dietz 1956. 40 S. (Bibliothek d. Propagandisten. Dialektischer u. historischer Materialismus. H. 5.)
- Krajewski, Władysław: O wieczności materii i jej ruchu. (Wyd. 1). Warszawa 1956: RSW „Prasa“. 30 S. [Über die Ewigkeit der Materie und ihrer Bewegung.]
- Lefebvre, Henri: Le marxisme. 5e ed. Paris: Presses univ. de France. 1956. 128 S.
- Mähler, Ruth: Die objektive Gesetzmäßigkeit der Entwicklung und ihr Wirken unter den konkret historischen Bedingungen. Berlin: Dietz 1956. 38 S. (Bibliothek d. Propagandisten. Dialekt. u. histor. Materialismus. H. 6.)
- Mao Tse-Tung: Über den Widerspruch. 4. Aufl. Berlin: Dietz 1956. 60 S.
- Ojzerman, T. I.: Čto takoe materializm. Moskva: Gospolitizdat 1956. 68 S. (Popul. b-čka po marksizmu-leninizmu.) [Was verstehen wir unter Materialismus.]
- Pietre, André: Marx et marxisme. Paris: Presses universitaires de France 1957. VIII, 228 S.

### *Zeitschriftenaufsätze*

- Adler, Emil: Z dyskusji nad „Socialismen demokratycznym“ In: Myśl Filozoficzna 1956. 5, S. 173—186. [Aus der Diskussion über „Demokratischen Sozialismus.“]
- Sztekker, Eryk: Kilka uwag o książce „Prawo i moralność w społeczeństwie socjalistycznym.“ In: Myśl Filozoficzna. 1956, 5, S. 198—203. [Einige Bemerkungen über das Buch „Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft.“]
- Baumann, Zygmunt: O przezwyciężeniu dezintegracji filozofii marksistowskiej. In: Myśl Filozoficzna. 1956, 6, S. 133—140. [Über die Überwindung der Desintegration in der marxistischen Philosophie.]
- Garandy, Roger: Svoboda a jedinec ve filosofii J. P. Sartra a v marksismu-leninizmu. In: Filosofický Časopis. 1956, 5, S. 781—787. [Die Freiheit und der Einzelne in der Philosophie J. P. Sartres und im Marxismus-Leninismus.]
- Geblewicz, Eugenius: Zjawiska wrażliwości. (Wyd. 1.) (Warszawa:) „Wiedza Powszechna“ 1956. 45 S. [Die Erscheinung d. Empfindlichkeit.]
- Hirszowicz, Maria: Ideologia a nauka. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 6, S. 3—30. [Ideologie u. Wissenschaft.]
- Holý, Karel: Konference o vědeckém komunismu. In: Filosofický Časopis. 1956, 6, S. 961—972. [Konferenz über den wissenschaftlichen Kommunismus.]
- Kalajkov, Ivan: Dialektičeskijat materializëm i pavlovskoto učenje. In: Filosofska misl. 1956. 5, S. 60—73. [Der dialektische Materialismus und die Lehre Pawlows.]
- Kelle, V. I. — W. I. Kelle u. M. I. Kowalson: Die Kategorien des historischen Materialismus. (Übertr. v. E. Salewski.) In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 34—53.
- Klein, Matthäus: Über das Wesen und die gesellschaftliche Funktion der sozialistischen Moral. (Teil I, II.) In: Einheit. 11. 1956, S. 1202—1209. 12. 1957, S. 57 bis 66.

- Klofáč, J.: O úkolech a metodě historického materialismu. In: *Filosofický Časopis*. 1956. 5, S. 713—728. [Über die Aufgaben und die Methode des historischen Materialismus.]
- Kochański, Zdzisław: Poznanie jako subiektywne odbicie obiektywnej rzeczywistości. In: *Myśl Filozoficzna*. 1956. 5, S. 48—66, 6, S. 68—79. [Die Erkenntnis als subjektive Widerspiegelung der objektiven Realität.]
- Kovalgin, V. M.: K voprosu o suščnosti nadstrojki. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 6, S. 146—149. [Zur Frage über das Wesen des Überbaus.]
- Kuchár, Ivan: Vývin vedeckých zákonov. In: *Filosofický Časopis*. 1956, 5, S. 689 bis 704. [Die Entwicklung der wissenschaftlichen Gesetze.]
- Kuklik, Fr.: Předmět historického materialismu a vědeckého socialismu. In: *Filosofický Časopis*. 1956. 5, S. 728—733. [Der Gegenstand des historischen Materialismus und des wissenschaftlichen Sozialismus.]
- Lebedev, M. P.: Materija i soznanie. (O recidivach vul' garnogo materializma.) In: *Voprosy filosofii*. 1956. 5, S. 70—81. [Materie und Bewußtsein.]
- Man'kovskij, L. A.: Kategorii „vešč“ i „otnošenie“ v „Kapitale“ K. Marksa. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 5, S. 46—49. [Die Kategorien „Ding“ und „Beziehung“ im „Kapital“ von K. Marx.]
- Moročnik, S. V.: Ob abstraktnych i real'nych vozmožnostjach. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 5, S. 60—69. [Über die abstrakten und realen Möglichkeiten.]
- Novak, G. M.: O caractere kapitalističeskoj nadstrojki. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 6, S. 141—146. [Über den Charakter des kapitalistischen Überbaus.]
- Polikarov, A.: Formite na dviženieto na materijata kato osnova za klasifikacijata na naukite. In: *Filosofska misl*. 1956. 5, S. 33—44. [Die Formen der Bewegung der Materie als Grundlage für die Klassifizierung der Wissenschaften.]
- Pomelov, I.: Razvitie socializma i proletarskij internacionalizm. In: *Kommunist*. 1957. 1, S. 15—30. [Die Entwicklung des Sozialismus u. der proletarische Internationalismus.]
- Sandauer, Artur: O jedności treści i formy. In: *Myśl Filozoficzna*. 1956. 6, S. 153 bis 181. [Über die Einheit des Inhalts und der Form.]
- Sidorov, M. I.: Razrabotka G. V. Plechanovym istoričeskogo materializma. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 6, S. 11—22. [Die Ausarbeitung des historischen Materialismus durch G. W. Plechanow.]
- Smirnow, N. S.: Ob odnom primere perechoda količestvennych izmenenij v kačestvennye. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 6, S. 210—212. [Über ein Beispiel des Übergangs der quantitativen Veränderungen in qualitative.]
- Suchor, Lubomir: Několik poznámek k vydávání a studiu filosofických děl G. V. Plechanova. In: *Nová mysl*. 1957. 1, S. 70—74. [Einige Bemerkungen zur Herausgabe und zum Studium der Werke G. V. Plechanows.]
- Szacki, Jerzy: Marksizm i polityka kulturalna. W związku z broszurą Adama Schaffa „Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie filozofii i socjologii.“ In: *Myśl Filozoficzna*. 1956. 6, S. 31—42. [Marxismus und Kulturpolitik.]
- Tlustý, V.: Historický materialismus a základní filosofická otázka. In: *Filosofický Časopis*. 1956. 6, 864—883. [Der historische Materialismus und die philosophische Grundfrage.]
- Ukrainev, B. S.: Aktivnaja rol' formy v obščestvennom razvitii. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 6, S. 58—68. [Die aktive Rolle der Form in der gesellschaftlichen Entwicklung.]
- Zauzolkov, F. N.: Ob opyte SSSR po sblizeniju umstvennogo i fizičeskogo truda. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 5, S. 32—45. [Über die Erfahrung in der UdSSR bei der Annäherung der geistigen und physischen Arbeit.]
- Ždanov, Ju. A.: O perechode kačestvennych izmenenij v izmenenija količestvennye. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 6, S. 206—210. [Über den Übergang der qualitativen Veränderungen in quantitative Veränderungen.]



## GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

*Monographien*

- The Age of ideology; the nineteenth century philosophers. Ed. by Henry David. New York: New Amer Lib. 1956. 283 S.
- Arbousse, Bastide: La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Arvon, Henri: Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Asmis, V. F.: Dekart. Moskva: Polit. Lit. 1956. 369 S. [Descartes.]
- Blondel, Maurice: Das Denken (La Pensée, dt.) Übers. von Robert Scherer. Bd. 2. — Freiburg, München: Alber 1956. 2. Die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung. VIII, 455 S.
- Bruno, Giordano: Dialogy. Z italštiny přeložil prof. Dr. J. B. Kozák. Praha: Státní nakladat. polit. literatury 1956. 460 S.
- Caveing, Maurice: L'Histoire de la philosophie est-elle une science? In: La Pensée 1956. No. 70, S. 83—95.
- Challaye, Félicien: Les Philosophes de L'Inde. Paris: Presses universitaires de France 1957. 330 S.
- El'sberg, Ja.: Gercen. Žizn' i tvorčestvo. Izd. 3—e, pererabot. i dop. Moskva: Goslitizdat 1956. 679 S. [Herzen. Leben und Werk.]
- Guy, Alain: Philosophes espagnoles d'hier et d'aujourd'hui, époques et auteurs. Toulouse: 1956. 410 S.
- Guy, Alain: Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui, textes choisis. Toulouse: 1956. 302 S.
- Hartmann, Nicolai: Kleinere Schriften. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte Bd 2. Berlin: De Gruyter 1957. IV, 364 S.
- Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. Bd 1. München: Piper 1957. 980 S.
- Ibn Sina, Abū Alī: Psychologie d'Ibn Sina (Avicena) d'après son oeuvre Aš-Sifá. Editée et traduite en français (z arabštiny a úvod) par Ján Bakoš. Praga: ČSAV 1956. 9, 245 S. (Práce Čs. akademie věd. Sv. 8. Sekce jazyka a literatury.)
- Il'in, A. S.: G. V. Plechanov — vydajuščijsja pioner marksizma v Rossii. K 100-letiju so dnja roždenija. Moskva: Gospolitizdat 1956. 55 S. (G. W. Plechanow — ein hervorragender Pionier des Marxismus in Rußland.)
- Kant, Immanuel. — Kant — Brevier. Hrsg. v. Johannes Pfeiffer. 3. Aufl. Hamburg: von Schröder 1950. 358 S.
- Lefèvre, Roger: L'Humanisme de Descartes. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Mably, Gabriel Bonnot de: Pisma wybrane. Z oryginału francuskiego przełożyła Danuśa Malewska. Przejrzał i przypisami opatrzył Stanisław Ossowski. Postówie napisał Jakub Litwin (Wyd. 1) [Warszawa:] Państw. Wydawn. Naukowe 1956. XIV, 423 S. (Bibliotheka Klasyków Filozofii.) [Ausgewählte Werke.]
- Markovič, Svetozar: Izbrannye sočinenija. (Obščaja red. S. A. Nikitina. Vstupit. stat'ja i komment. V. G. Karaseva). Moskva: Gospolitizdat 1956. 919 S. [Ausgewählte Werke.]
- Mende, Georg: Emil Utitz zum Gedenken. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschafts- u. sprachwissenschaftl. Reihe 6. 1956/57, S. 1—2.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Vollständig. Ausg. Köln: Athena-Verl. 1956. 284 S.
- Pisarev, D. I.: Sočinenija V 4-cht. (Podgotovka teksta i primeč. Ju. S. Sorokina.) Bd 4. Moskva: Goslitizdat 1956. [Werke.]
- Pöggeler, Otto: Hegels Kritik der Romantik. Bonn: Bouvier 1956. 398 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie u. Pädagogik. Bd 4.)

- Rodis-Lewis, Geneviève: *La morale de Descartes*. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Rousseau, Jean Jacques: *Die Krisis der Kultur*. Die Werke ausgew. von Paul Sakmann. Durchges. u. erw. von Raymund Schmidt. 2. Aufl. Stuttgart: Kröner 1956. XXXVI, 375 S. (Kröners Taschenausg. Bd 85.)
- Schopenhauer, Arthur: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Köln: Athena-Verl. 1956. 223 S.
- Siddheswarananda, Swami: *Essai sur la métaphysique du védanta*. Paris: Le Cercle du Livres 1956.
- Stenzel, Julius: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Hrsg. von Bertha Stenzel mit Unterstützung von Hans Diller u. Gerhard Müller. Darmstadt: Gentner 1956. VIII, 350 S. 1 Titelbild.
- Tempels, Placide, O. F. M.: *Bantu-Philosophie (Bantoe-Filosofie, dt.) Ontologie und Ethik (Dt. v. Joseph Peters.) Mit Nachw. v. Ernst Damman, Hermann Friedmann, Alexander Rustow u. Janheinz Jahn*. Heidelberg: Rothe 1956. 154 S.
- Vialatoux, Joseph: *La morale de Kant*. Paris: Presses universitaires de France. 1956. 88 S.
- Westerink, L. G.: *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Comp. 1956. XIV, 191 S.
- Yu Lan F.: *Storia della filosofia cinese*. Milano: Mondadori 1956. 384 S. (Biblioteca moderna Mondadori, n. 442.)

*Zeitschriftenaufsätze*

- Amsterdamski, Stefan: *Uwagi o racjonalizme G. Bachelarda*. In: *Myśl Filozoficzna*. 1956, 6, S. 199—214. [Bemerkungen über den Rationalismus G. Bachelards.]
- Boguslavskij, V. M.: „Opyty“ Mišelja Montenja. In: *Voprosy filosofii* 1956. 5, S. 106—119. [Die „Essays“ Michel Montaignes.]
- Bychovskij, V.: *Lenin a některé otázky dějin filosofie*. In: *Filosofický Časopis*. 1956. 6, S. 927—941. [Lenin und einige Fragen der Geschichte der Philosophie.]
- Čalojan, V. K.: *Osnovnye čerty filosofii Ioanna Vorotneci*. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 5, S. 142—147. [Die Grundzüge der Philosophie Johann Vorotnecis.]
- Chmaj, Ludwig: *Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w.* In: *Myśl Filozoficzna*. 1956. 5, S. 67—102. [Der Kartesianismus in Polen im XVII. und XVIII. Jh.]
- Darkovski, Kiril: *Idealizŭm i agnosticizŭm* In: *Filosofska misŭl*. 1956. 5, S. 74—85 [Idealismus und Agnostizismus.]
- Dončev, Genčo: *Za iracionalizma v němekkata filosofija sled Hegel*. In: *Filosofska misŭl* 1956. 5, S. 86—108. [Über den Irrationalismus in der deutschen Philosophie nach Hegel.]
- Dubsky, Ivan: *K problematice pronikání marxismu do našich zemi*. In: *Filosofický Časopis*. 1956. 6, S. 811—842. [Zum Problem des Vordringens des Marxismus in unserm Land.]
- Dubský, Ivan: *Poměr marxismu k filosofii Hegelově*. (K 125. výročí Hegelovy smrti.) In: *Nová mysl*. 1956. 11, S. 1188—1202. [Das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels.]
- Fessard, Gaston: *D'Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin. Circularité des Exercices Spirituels et Circularité du Savoir Absolu*. In: *Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie*. 42. 1956, S. 541—554.
- Fomina, V.: *G. V. Plechanov — vydajuščijsja teoretik i propagandist*. (K stoletiju so dnja roždenija.) In: *Kommunist*. 1956. 16, S. 20—35. [G. W. Plechanow — ein hervorragender Theoretiker und Propagandist.]

- Fox, Marvin: The Trials of Socrates. An Interpretation of the First Tetralogy. In: Archiv f. Philosophie. 6. 1956, S. 226—261.
- Fuhrmann, Horst: Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie (Dokumente zur Schelling-Forschung). In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 302—323.
- Galaktionov, A. A.: O ser'eznykh nedostatkach v osveščennii istorii otečestvennoj filosofii. In: Voprosy filosofii. 1956. 6, S. 180—185. [Über ernste Mängel bei der Behandlung der Geschichte d. vaterländischen Philosophie.]
- Gross, Georg: Cesar Chesman Dumarsais. Ein Beitrag zur Geschichte der französischen Aufklärungsliteratur. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. 5. 1955/56, S. 125—182.
- Heidemann, Ingeborg: Person und Welt. Zur Kantinterpretation von Heinz Heimsoeth. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 344—360.
- Hrušovský, I.: K situácii v našej kultúra a filozofii. In: Slovenský filozofický časopis. 11. 1956, S. 265—271. [Über die Situation unserer Kultur und Philosophie.]
- Hrusovský, I.: L' Udovít Štúr a slovenské národné hnutie. In: Slovenský filozofický časopis. 11. 1956, S. 277—281. [L. Štúr und die slowakische nationale Bewegung].
- Jarošovskij, M. G.: G. V. Plechanov i I. M. Sečenov. In: Voprosy filosofii. 1956. 6, S. 213—216. [G. W. Plechanow und I. M. Setschenow.]
- Jetmarová, Milena: K hodnocení společenských názorů Palackého před rokem 1848. In: Filozofický časopis. 1956. 6, 843—864. [Zur Einschätzung der gesellschaftlichen Anschauungen Palackého vor 1848.]
- Iovčuk, M. T.: O nekotorych naučnych problemach istorii filosofii i obščestvennoj mysli. Sokraščennij i pererabotannij doklad M. T. Iovčuka. In: Voprosy filosofii. 1956. 5, S. 191—197. [Über einige wissenschaftliche Probleme der Geschichte der Philosophie und der gesellschaftlichen Idee.]
- Koch, Josef: Augustinischer u. dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 117—133.
- Kocka, Ján: Ku klasifikácii gnozeologických teórií. In: Slovenský filozofický časopis. 11. 1956, S. 201—220. [Zur Klassifikation der gnoseologischen Theorie.]
- Kořalkowski, Leszek: O łatwości rozstrzygnięcia problemu nominalizmu. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 5, S. 150—155. [Über die Leichtigkeit der Lösung des Problems des Nominalismus.]
- Lehmann, Gerhard: Kritizismus und kritisches Motiv in der Entwicklung der Kantischen Philosophie. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 25—54.
- Leyden, Wolfgang Marius von: Über die vielfache Wurzel des Naturrechts. (Eine logische Analyse u. neue kritische Wertung.) In: Archiv f. Philosophie. 6. 1956, S. 278—293.
- Linden, L. J. van der: Onstoffelijkheid en kenactiviteit bij Thomas van Aquino (Résumé Immatérialité et activité cognitive chez Thomas d'Aquin.) In: Tijdschrift voor Philosophie. 18. 1956, S. 625—658.
- Maleščenko, Z. N.: O pis'mach nemeckich prosvetitelej XVIII i načala XIX veka. K Morgensternu, professoru Derptschego (nyne Tartuskogo) universiteta. In: Voprosy filosofii 1956. 5, S. 148—150. [Über Briefe der deutschen Aufklärer des XVIII. Jh. und Anfang d. XIX. Jh. An Morgenstern.]
- Mansion, A.: Betekenis en waarde van de Aristotelische Definitie van de Beweging. (Résumé, Sens et valeur de la définition aristotélicienne du „mouvement“.) In: Tijdschrift voor Philosophie. 18. 1956, S. 579—624.
- Mazzarella, Pasquale: Il contributo di Carmelo Ottaviano agli studi di filosofia medioevale. In: Sophia. 24. 1956, S. 334—376.
- Metaphysik und Naturphilosophie. Briefwechsel zwischen Eduard von Hartmann und Ernst Haeckel. Hrsg. von Bertha Kern von Hartmann. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 3—24.



- Metzke, Erwin: Nikolaus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 216—234.
- Meyer, Hans Wilhelm: Das Verhältnis von Enthusiasmus und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinen Phaidros. In: Archiv f. Philosophie. 6. 1956, S. 262 bis 277.
- Münz, Teodor: Filozofické náhl'ady Jána Horárika. In: Slovenský filozofický časopis. 11. 1956, S. 243—264. [Die philosophischen Ansichten Ján Horáriks.]
- Münz, Theodor: Pierre Gassendi (1592—1655). In: Slovenský filozofický časopis. 11. 1956, S. 282—284.
- Neopublikovannye pis'ma V. I. Lenina G. V. Plechanovu. In: Kommunist. 1956. 16, S. 14—19. [Unveröffentlichte Briefe W. I. Lenins an G. W. Plechanow.]
- Neuhäusler, Anton: Die Elementarteilchen u. die zweite Kantische Antinomie. In: Philosophia naturalis. 3. 1956, S. 484—494.
- Ojzerman, T.: Sovremennoe oblič'e srednevekovoj scolastiki. In: Kommunist. 1957, 1, S. 88—101. [Das zeitgenössische Aussehen der mittelalterlichen Scholastik.]
- Okulov, A. F.: Bor'ba G. V. Plechanova protiv neokantianskoj revizii marksizma. In: Voprosy filosofii 6. 1956. S. 23—32. [Der Kampf G. V. Plechanows gegen die Revision des Marxismus durch den Neokantianismus.]
- Rieger, L.: Filozofická retrospektiva. In: Filozofický Časopis. 1956. 5, S. 744—749. [Die philosophische Retrospektive.]
- Romanenko, V. M.: Bor'ba L. I. Mečnikova protiv mal'tuzianstva, social-darvinizma i rasizma. In: Voprosy filosofii. 1956. 5, S. 100—105. [Der Kampf L. I. Metschnikows gegen den Malthusianismus, Sozialdarwinismus und Rassismus.]
- Šar, Pavel: Poznámky k dílu slavného amerického myslitele Benjamína Franklina. In: Filozofický Časopis. 1956. S. 906—918. [Bemerkungen zum Werk des berühmten amerikanischen Denkers Benjamin Franklin.]
- Schulze, W. A.: Zu Kants Gotteslehre. In: Kant-Studien. 48. 1956/57. 80—85.
- Sobotka, Milan: Hranice a problémy Hegelovy dialektiky. In: Filozofický Časopis. 1956. 5, S. 641—662. [Grenzen und Probleme der Dialektik Hegels.]
- Stegmüller, Wolfgang: Das Universalproblem Einst und Jetzt. In: Archiv für Philosophie. 6. 1956, S. 192—225.
- Stiehler, Gottfried: Friedrich Wilhelm Stosch — ein früher Aufklärer in Deutschland. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe. 5. 1955/56, S. 113—122.
- Tábor, Jaroslav: Socialismus a Masaryk. In: Filozofický Časopis 1956. 5, S. 749. bis 771. [Der Sozialismus und Masaryk.]
- Városová, Elena: Svetonázor L'udovíta Štúra. In: Filozofický Časopis. 1956. 6, S. 891—905. [Die Weltanschauung Štúrs.]
- Vilenskaja, Ė. S.: O spornych voprosach i metodach izučenija idejnogo nasledija A. N. Radiščeva. In: Voprosy filosofii. 1956. 5, 163—174. [Über strittige Fragen und Methoden des Studiums des ideellen Nachlasses A. N. Radischtschews.]
- Vleeschauwer, H. I. de: La fonction de la philosophie dans la civilisation occidentale. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 195—201.
- Volkmann-Schluck, K. H.: Die Lehre des Nicolaus von Cues von der species. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 235—246
- Vyver, E. van de: Het Corpus philosophorum danicorum. In: Tijdschrift voor Philosophie. 18. 1956, S. 659—665.
- W stułecie urodzin Jerzego Plechanowa. (szkie biograficzny.) In: Nowe Drogi. 1956. 11/12, S. 88—94. [Zum 100. Geburtstag G. Plechanows.]
- Wilpert, Paul: Aristoteles und die Dialektik. In: Kant-Studien. 48. 1956/57, S. 247—257.
- Z ruchu filozoficznego na Węgrzech. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 6, S. 234—235. [Aus der philosophischen Bewegung in Ungarn.]

ZEITGENÖSSISCHE BÜRGERLICHE PHILOSOPHIE

*Monographien*

- Allemann, Beda: Hölderlin und Heidegger. 2. erw. Aufl. Zürich und Freiburg i. Br.: Atlantis Verl. 1956, 224 S.
- Annales de philosophie politique. R. Niekon et collaborateurs. T. 1.: Le Pouvoir Paris: Presses univ. de France 1957.
- Barraud, Jean: Philosophie de la qualité. Paris: Adyar 1956, 402 S.
- Cascales, Charles: L'Hummanisme d'Ortega y Gasset. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Christoff, Daniel: Recherche de la liberté. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Dimnet, Ernest: Die Kunst des Denkens (The Art of thinking, dt.) Die Übers. ins Deutsche bes. Elisabeth Stadler. Mit e. Vorw. v. Karl Holzamer. 5. Aufl. Frankfurt a. Main: Knecht-Carolus-Druckerei 1956. 264 S.
- Ducassé, Pierre: Les Techniques et le philosophe. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Duméry, Henry: Regards sur la philosophie contemporaine. Paris: Castermane 1956. 260 S.
- La Fenomenologia. Atti dell' XI<sup>o</sup> Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari. Gallarate 1955. Brescia: Mocelliana 1956. 288 S.
- Gagern, Friedrich Ernst Frh. v.: Selbstbesinnung und Wandlung. 4. Aufl. Frankfurt a. Main: Knecht-Carolus-Druckerei. 1956, 149 S. (Gagern: Seelenleben und Seelenführung. Bd. 1).
- Gobry, Ivan: Les Niveaux de la vie morale. Paris: Presses universitaires de France 1957. 112 S. (Initiation philosophique).
- Griéger, Paul: Précis de philosophy. 2. Logique, morale et métaphysique. Paris: L.I.G.E.L. 1956. 167 S.
- Hengstenberg, Eduard: Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Kohlhammer 1957. 400 S.
- Herrmann, Georg: Kulturaufgaben des Vegetarismus. Auf der Grundlage einer neuen Ethik aufgebaut. Konstanz/Bodensee: Kultur-Verlag 1956. 134 S.
- Hersch, Jeanne: Die Ideologie und die Wirklichkeit. München: Piper 1957. 350 S.
- Hübscher, Arthur: Denker unserer Zeit. Mit 32 Abbildungen. München: Piper 1956. 363 S., 4 Bd. Abb.
- Müller, Wolfgang Hermann: Die Philosophie Edmund Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt. Bonn: Bouvier 1956. 92 S.
- Philosophie morale. Problèmes de notre temps. Paris: Presses universitaires de France 1956. 156 S.
- Piddington, Robert Alfred: The limits of mankind. A philosophy of population. Bristol: J. Wright 1956. V, 153 S.
- Prietze, Hermann Albert: Gestalt des menschlichen Geistes. Heidelberg: L. Schneider 1955. 92 S. mit 4 Abbildungen.
- Samuel, Otto: Die Ontologie der Kultur. E. Einführung in die Meontologie. Berlin: De Gruyter 1956. 271 S.
- Sartre, Jean-Paul: Der Leib. Übers. unter Mitw. v. Prof. Dr. H. Wagner v. Alexa Wagner. Stuttgart: Enke 1956. VI, 66 S. (Beiträge zur Sexualforschung. H. 9). Aus: Sartre: Das Sein und das Nichts.
- Schäfer, Arnold: Probleme der Metaphysik. Meisenheim/Glan: Hain 1956. 125 S.
- Schmidt, Franz: Ordnungslehre. München, Basel: E. Reinhardt 1956. 175 S.
- Schrey, Heinz Horst: Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert. 2. Aufl. 6.—10. Isd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 79 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe. 17).

- Stavenhagen, Kurt: Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik. Aus dem Nachlaß hrsg. von Harald Delius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. 309 S. (Der Göttinger Arbeitskreis. Veröffentlichung Nr. 163).
- Weizsäcker, Victor von: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 108 S.

*Zeitschriftenaufsätze*

- Dollo, Corrado: Francesco Orestano, grande filosofo italiano del secolo XX<sup>o</sup>. In: *Sophia*. 24. 1956, S. 297—299.
- D'Orsi, Domenico: Ad un ventennio dalla „Critica dell' idealismo“. In: *Sophia*. 24. 1956, S. 300—307.
- Dubská, Irena: Nové rysy v buržoasním pojetí ideologie. In: *Filosofický Časopis*. 1956. 5, S. 662—689 [Neue Züge in der bürgerlichen Anschauung der Ideologie.]
- Efirov, S. A.: Problemy dialektiki v sovremennoj buržuaznoj filosofii. O nekotorych idealističeskich koncepcijach dialektiki. In: *Voprosy filosofii*. 1956. 5, S. 120—131 [Probleme der Dialektik in der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie].
- Funke, Gerhard: Ontologische oder prognostizistischer Sinn des Naturkennens. In: *Philosophia naturalis*. 3. 1956, S. 403—446.
- Garaudy, Roger: Svoboda a jedinec ve filosofii J. P. Sartra a v marksismu-leninismu. In: *Filosofický Časopis*. 1956. 5, S. 781—787 [Die Freiheit und der Einzelne in der Philosophie J. P. Sartres und im Marxismus-Leninismus.]
- Liebrucks, Bruno: Idee und ontologische Differenz. In: *Kant-Studien*. 48. 1956/57, S. 268—301.
- Ossowska, Maria: Moralność mieszczańska. (Wyd. 1). Łódź 1956: Krakowskie Zakł. Graf. 326 S. [Bürgerliche Moral.]
- Pichler, Hans: Über die Einheit und die Immanenz des Ganzen. In: *Kant-Studien*. 48. 1956/1957, S. 55—72.
- Rothacker, Erich: Anschauungen ohne Begriffe und „blind“. In: *Kant-Studien*. 48. 1956/1957, S. 161—184.
- Ryffel, Hans: Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem. (Schluß). In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. 42. 1956, S. 507—528.

SOZIOLOGIE

*Monographien*

- Aron, Raymond: Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung. Aus dem Franz. v. Dr. Klaus-Peter Schulz. Köln: Kiepenhauer und Witsch 1957, 388 S.
- Ginsberg, Morris: Essays in sociology and social philosophy. Vol. 1.: On the diversity of morals. London: Heinemann 1956. XIV, 329 S.
- Lacroix, Jean: La sociologie d'Auguste Comte. Paris: Presses univ. de France 1956, 116 S. (Initiation philosophique. 21).
- Pau, Pavel: Quelques remarques sur l'évolution des sociétés. In: *La Pensée*. 1956. Nr. 70, S. 96—102.
- Sacherl-Heydte, von der: Soziologie der deutschen Parteien. München: Isar Verl. 1956. XVI, 326 S.
- Weizsäcker, Victor von: Soziale Krankheit und soziale Gesundung. Neuausgabe von Dr. med. Pichler. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1956 (Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 15).



*Zeitschriftenaufsätze*

- Arbatov, Ju. A.: Ob émpiričeskoj tendencii v sovremennoj buržuaznoj sociologii. In: Voprosy filosofii. 1956. 5, S. 203—211 [Über die empirische Tendenz in der zeitgenössischen bürgerlichen Soziologie.]
- Bauman, Zygmunt: Social'nye issledovanija, no kakie? In: Voprosy filosofii. 1956. 5, S. 122—215 [Soziale Forschungen, aber was für welche?]
- De La Horbe, F.: Sociologie et philosophie. In: Dialectica. 10. 1956, S. 167—179.
- Semenov, V. S.: Buržuaznye sociologi v roli „obščestvennych konsul'tantov“. In: Voprosy filosofii. 1956. 5, S. 211—212. [Die bürgerlichen Soziologen in der Rolle der „gesellschaftlichen Berater“.]
- Wiatr, Jerzy: Trzeci światowy kongres socjologiczny. Amsterdam 1956. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 6, S. 215—233 [Der dritte soziologische Weltkongreß.]

LOGIK

*Monographien*

- Albergamo, Francesco: Introduzione alla logica della scienza. Firenze: La Nuova Italia 1956. IV, 172 S. (Biblioteca di cultura. Nr. 58.)
- Apostel, Léo: Léo Apostel, Benoît Mandelbrot et Jean Piaget. Logique et équilibre. Paris: Presses universitaires de France 1957.
- Burleigh, Walter: De puritate artis logicae tractatus longior. With a rev. ed. of the Tractatus brevior. Ed. by Philotheus Boehner. St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, Paderborn: Schöningh 1955. XVI, 264 S. (Franciscan Institute Publications. Text Series, N. 9.)
- Pavese, R.: La logica sintetica della filosofia. — Padova: Cedam 1956. 240 S.
- Russell, Bertrand Arthur William: Logic and knowledge. Essays 1901—1950. Ed. by Robert Charles Marsh. New York: Macmillan 1956. 393 S.
- Šejko, A. N.: Pravila logičeskogo dokazatel'stva. Kiev: Izdat. Kievskogo univ. 1956. 106 S. [Regeln des logischen Beweises.]
- Studia Logica. T. 4. Poznań: Państw. Wydawn. Naukowe 1956. 295 S.
- Ziemiński, Zygmunt: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Logika praktyczna Poznań: 1956. [Praktische Logik.]

*Zeitschriftenaufsätze*

- Eilstein, Helena: Problem logiki w świetle marksistowskiej teorii poznania. In: Myśl Filozoficzna. 1956, 5, S. 124—149 und 6, S. 116—132 [Das Problem der Logik im Lichte der marxistischen Erkenntnistheorie.]
- Gansiniec, Ryszard: Modi significandi. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 6, S. 80—115.
- Hempel, Heinrich: Konkretum und Abstraktum als sprachliche Kategorien. In: Kant-Studien. 48. 1956/1957, S. 134—160.
- Martin, Gottfried: Existenz und Widerspruchsfreiheit in der Logik von Leibniz. In: Kant-Studien. 48. 1956/1957, S. 202—215.
- Materna, Pavel: Podstata fráze. In: Filosofický Časopis 1956. 5, S. 741—744 [Das Wesen der Phrase.]
- Mleziwa, M.: Materiální implikace a podmíněny výrok běžné řeči. In: Filosofický Časopis. 1956. 5, S. 704—712 [Die materiellen Implikationen und die bedingte Aussage in der gebräuchlichen Sprache.]
- Pap, Arthur: Logical empiricism and rationalism. In: Dialectica. 10. 1956, S. 148 — 166.
- Pelc, Jerzy: O książce Quine'a „Z punktu widzenia logiki.“ In: Myśl Filozoficzna. 1956. 6, S. 182—198 [Über das Buch Quines „From a logical point of view.“]

- Platzek, Erhard-W.: Grundlage und Hauptformen der platonischen Logik. In: Zeitschrift für Phil. Forschung. 10. 1956, S. 493—508.
- Schoonbrood, C.: Het Beginsel van voldvende grond. (Summarium: Das Prinzip zum zureichenden Grunde). In: Tijdschrift voor Philosophie. 17. 1956, S. 531 bis 578.
- Steinhaus, Hugo: Wnioskowanie indukcyjne. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 5, S. 26—47 [Induktive Schlußfolgerung.]
- Stoffer, Hellmut: Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen. Eine Übersicht. (II). In: Zeitschrift für philosoph. Forschung. 10. 1956, S. 601—621.
- Tabanec, P. V.: O strukture dokazatel'stva. In: Voprosy filosofii. 1956. 6, S. 69 bis 75 [Über die Struktur des Beweises.]
- Weinberger, O.: Úvahy o logice normativních vět. In: Filosofický Časopis. 1956. 6, S. 918—926 [Betrachtungen über die Logik der normativen Sätze.]

## ÄSTHETIK

### *Zeitschriftenaufsätze*

- Huisman, Denis: Essai d'une méthodologie de l'Ésthetique expérimentale. In: Sophia. 24. 1956, S. 314—326.
- Ščerbina, V. R.: Ob éстетičeskich idejach G. V. Plechanova. In: Voprosy filosofii. 1956. 6, S. 33—43 [Über die ästhetischen Ideen G. V. Plechanows.]
- Utitz, Emil: Starořecká umělecká theorie jako úvod do marxistické estetiky. In: Filosofický Časopis. 1956. 6, S. 883—891 [Die altgriechische Kunsttheorie als Einleitung in die marxistische Ästhetik.]

## PSYCHOLOGIE

### *Monographien*

- Bericht über den Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie. Im Auftrage der deutschen Gesellschaft für Psychologie hrsg. von Albert Wellek. Berlin, vom 26.—29. Sept. 1955, Mit 24 Abbildungen. Göttingen: Dr. Hogrefe 1956. 224 S.
- Vygotskij, L. S.: Izbrannye psihologičeskie issledovanija. Myšlenie i reč. Problemy psihologičeskogo razvitija rebenka. (Pod red. i so vstupit. stat'ej A. N. Leont'eva i A. R. Lurija. Moskva: Izd. Akad. ped. nauk RSFSR 1956. 519 S. [Ausgewählte psychologische Forschungen.]

### *Zeitschriftenaufsätze*

- Fedorov, V. K.: Učenie I. P. Pavlova o tipach vysšej nervnoj dejatel'nosti. In: Voprosy filosofii. 1956. 5, S. 93—99. [Die Lehre in P. Pawlows von den Typen der höheren Nerventätigkeit.]
- Kociołek, Stanisław: „The American Anthropologist.“ 1948—1955. In: Myśl Filozoficzna. 1956. 5, S. 213—217.
- Voprosy psihologii myšlenija i reči. Otv. red. F. N. Šemjakin. Moskva: Izd. Akd. ped. nauk RSFSR 1956. 295 S. (Izvestija Akad. ped. nauk RSFSR. Vyp. 81. Trudy In-ta psihologii) [Fragen der Psychologie des Denkens und der Sprache.]
- Weizsäcker, Victor von: Menschenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet. 11. Tsd. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Kleine Vandenhoeck-Reihe. Nr. 8.)

Zusammengestellt von: Eberhard Kabus und Gertraude Hein

# Über den Gegenstand des historischen Materialismus

Von HERMANN SCHELER (Berlin)

Die Philosophie des Marxismus ist der dialektische und historische Materialismus. Der moderne, das heißt eben der dialektische und historische Materialismus ist eine einheitliche, in sich geschlossene philosophische Lehre und wissenschaftliche Weltanschauung. Die marxistische Philosophie hat — wie ein bedeutender marxistischer Philosoph einmal feststellte — zwei Klassen von Tatsachen zu erklären, Tatsachen der natürlichen Entwicklung einerseits und der gesellschaftlichen andererseits. In der Definition der marxistischen Philosophie als Wissenschaft kommt dies auch deutlich zum Ausdruck. Der dialektische Materialismus ist die Wissenschaft von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und des menschlichen Denkens (als Phänomen des gesellschaftlichen Seins). Wenn Engels erklärt, daß die marxistische Philosophie keine besondere Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang sei, sondern die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik — ist, so darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, daß Engels eben diese Dialektik als die Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen aller Bewegung auffaßt (siehe F. Engels, *Anti-Dühring*, S. 29, 173 u. 459). Die materialistische Dialektik ist aber nicht nur die umfassendste, tiefste, inhaltsreichste Entwicklungslehre von der Welt als Totalität, sie schließt auch „in sich das ein, was man heute Erkenntnistheorie, Gnoseologie nennt, die ihren Gegenstand gleichfalls historisch betrachten muß, indem sie die Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis, den Übergang von der Unkenntnis zur Erkenntnis erforscht und verallgemeinert“ (Lenin, „Karl Marx“ in „Marx-Engels-Marxismus“, Moskau 1947, S. 15). In der marxistischen Philosophie vereinigen sich also Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie auf solche Weise zu einer einheitlichen philosophischen Wissenschaft, daß Lenin sagen konnte, man brauche zu ihrer Bezeichnung nicht drei Worte, das sei vielmehr ein und dasselbe (siehe Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, Dietz Verlag 1949, S. 249). Spezifischer Forschungsgegenstand der marxistischen Philosophie, des dialektischen Materialismus sind also die allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten der Bewegung und Entwicklung sowohl der äußeren Welt als auch des menschlichen Denkens, das diese Gesetzmäßigkeiten widerspiegelt, sowie die gesetzmäßigen Zusammenhänge zwischen dem Widerspiegelten und der geistigen Widerspiegelung. Aus alledem ergibt sich, daß die allgemeinsten Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft integrierender Bestandteil der allgemeinsten Entwicklungsgesetze der äußeren Welt sind und auf diese Weise mit zum Gegenstandsbereich des dialektischen Materialismus gehören. Wenn aber die allgemeinsten Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft zugleich der spezifische Forschungsgegenstand des historischen Materialismus sind, so muß man, um den Gegenstand des historischen Materialis-



mus als philosophischer Wissenschaft exakt bestimmen zu können, sowohl das Verhältnis des historischen zum dialektischen Materialismus als auch zu den einzelnen Gesellschaftswissenschaften untersuchen.

### *Das Verhältnis von dialektischem und historischem Materialismus*

Der historische Materialismus ist die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der gesellschaftlichen Bewegung, der gesellschaftlichen Entwicklung als Ganzes, das heißt als Einheit der verschiedenen Seiten des gesellschaftlichen Lebens. Allein aus der Tatsache, daß der Gegenstand des dialektischen Materialismus den Gegenstand des historischen Materialismus auf diese oder jene Weise in sich einschließt, folgt mit unausweichlicher Konsequenz, daß dialektischer und historischer Materialismus nicht im Verhältnis einfacher Koordination zueinander stehen wie etwa die philosophischen Wissenschaften Ethik und Ästhetik. Natürlich stehen auch Ethik und Ästhetik nicht völlig zusammenhanglos nebeneinander, aber ihr Zusammenhang ist wesentlich anderer Art als der Zusammenhang zwischen dialektischem und historischem Materialismus. Das Wesen dieses spezifischen Zusammenhangs tritt noch deutlicher hervor, wenn wir den historischen Materialismus unter dem Aspekt seiner Entstehung, seiner Herausbildung betrachten. Wie Lenin erklärte, ist der historische Materialismus die Anwendung des Materialismus auf das gesellschaftliche Leben, die folgerichtige Fortführung, die Ausdehnung des Materialismus auf das Gebiet der gesellschaftlichen Erscheinungen.

Der historische Materialismus ist also keine völlig selbständige philosophische Wissenschaft, sondern basiert auf dem dialektischen Materialismus, dessen Ausdehnung auf einen bestimmten Bereich der objektiven Wirklichkeit er ist. Ohne die dialektisch-materialistische Philosophie überhaupt kann es keine materialistische Auffassung der gesellschaftlichen Entwicklung geben. Der historische Materialismus ist also sowohl integrierender Bestandteil der *einen* materialistischen Philosophie des Marxismus als auch relativ selbständige philosophische Wissenschaft, wobei diese Selbständigkeit anderen Charakter hat als etwa die Selbständigkeit der marxistischen Ethik gegenüber der marxistischen Ästhetik. Von der marxistischen Ästhetik als philosophischer Wissenschaft können wir nicht sagen, sie basiere etwa auf der marxistischen Ethik oder umgekehrt, sondern beide liegen in gleicher Ebene und basieren gleicherweise auf der marxistischen Philosophie als ihrer philosophisch-theoretischen Grundlage.

Es ist also die Frage zu beantworten, welcher Art der gesetzmäßige Zusammenhang zwischen dialektischem und historischem Materialismus ist, das heißt, auf welche Weise der historische Materialismus mit dem dialektischen eine Einheit bildet, aber auch, auf welche Weise er seine relative Selbständigkeit im Rahmen der marxistischen Philosophie überhaupt erlangt. Es ist also falsch — wie es zuweilen geschieht — den dialektischen Materialismus, etwa im Unterschied zum historischen Materialismus als der Wissenschaft von den allgemeinen Entwicklungsgesetzen von der Gesellschaft, auf eine Wissenschaft von den allgemeinen Entwicklungsgesetzen von der Natur, auf die Dialektik der Natur oder auf die „Philosophie der Naturwissenschaft“ einzuengen.

Wie Lenin in seiner Schrift „Karl Marx“ auseinandersetzte, bestand ein grundlegender Mangel des mechanistisch-metaphysischen Materialismus der

bürgerlichen Materialisten darin, daß er Materialismus nur „rückwärts“ — wie Feuerbach sich ausdrückte —, auf dem Gebiet der Natur, nicht aber „vorwärts“, auf dem Gebiet der Gesellschaft war. Lenin ging also von der Tatsache aus, daß es weder den Materialisten der Antike noch den bürgerlichen Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts gelungen war, ihren Materialismus konsequent auf die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens anzuwenden und diese materialistisch zu erklären. Hierin lag die Schranke des antiken wie des bürgerlichen Materialismus, hierin bestand seine Unvollendetheit, seine Einseitigkeit, seine Inkonsequenz, Mängel, von denen Lenin sprach.

Der Materialismus konnte zum vollendeten, nicht-einseitigen, konsequenten — kurz zum dialektischen Materialismus nur werden, indem er folgerichtig auf die Erklärung der Gesellschaft, ihrer allgemeinen Entwicklungs- und Strukturgesetze angewandt wurde, indem die gesellschaftlichen Erscheinungen in den Gegenstandsbereich der materialistischen Philosophie zum erstenmal wirklich einbezogen wurden. Um die Einseitigkeit und Inkonsequenz des alten mechanistischen und metaphysischen Materialismus zu überwinden, ihn mit aller Folgerichtigkeit zu vollenden, war es notwendig, die „Wissenschaft von der Gesellschaft ... mit der materialistischen Grundlage in Einklang zu bringen und auf ihr zu rekonstruieren“ (Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang ...“ in Marx/Engels, A. Schr., Bd. II, Moskau 1950, S. 350).

Marx und Engels überwand den Idealismus der Hegelschen Philosophie durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt, eine Rückkehr, die zugleich ein Vorwärts über den alten mechanistischen Materialismus — auch den Feuerbachschen — hinaus war, weil — wie Engels in seiner Schrift über Ludwig Feuerbach hervorhebt — „hier zum erstenmal mit der materialistischen Weltanschauung wirklich ernst gemacht ... sie auf allen in Frage kommenden Gebieten des Wissens — wenigstens in den Grundzügen — konsequent durchgeführt wurde“ (ebenda, S. 360).

Der dialektische Materialismus ist also bereits als solcher — wenn auch auf eine ganz besondere Art — auf das Gebiet der gesellschaftlichen Erscheinungen angewandter, ausgedehnter Materialismus. Er hat daher die allgemeinsten Entwicklungsgesetze der Welt in ihrer Totalität zum Gegenstand und ist keineswegs auf die allgemeinsten Entwicklungsgesetze der Natur beschränkt. Erst diese Ausdehnung des Materialismus auf das Gebiet der Gesellschaft, erst seine folgerichtige Fortführung auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Erscheinungen hat es ermöglicht, ihn in den dialektischen Materialismus zu verwandeln und die Fragen, die das philosophische Denken stellt, konsequent materialistisch zu beantworten. Die materialistische These Feuerbachs zum Beispiel: „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken“ (L. Feuerbach, Kleine philosophische Schriften, Verlag Felix Meiner in Leipzig, S. 73) schließt für sich allein genommen noch keineswegs den Idealismus völlig aus. Diese materialistische These über das Verhältnis von Sein und Bewußtsein wurde zu einer allseitig, konsequent materialistischen These erst, als es gelang, sie adäquat auf das gesellschaftliche Leben anzuwenden, das heißt im gesellschaftlichen Sein der wirklichen tätigen Menschen und nicht — wie die Materialisten vor Marx annahmen — im bloß natürlichen, physischen Sein des abstrakten Menschen jene materielle Grundlage zu finden, von der das menschliche Bewußtsein bestimmt wird. Marx hat nicht nur den Idealismus, sondern auch den vorausgegangenen

Materialismus, seine Inkonsequenz und Einseitigkeit, seine Unvollendetheit in lapidarer Weise kritisiert, als er schrieb: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr *gesellschaftliches* Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“ (Hervorhebung von mir. H. S.) (Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 13). Das Bewußtsein konnte erst bis zu Ende materialistisch aus dem Sein erklärt werden, nachdem es möglich geworden war, das Leben der Gesellschaft materialistisch zu erklären, das Bewußtsein der Menschen als Produkt ihrer materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse, als notwendigen geistigen Niederschlag des gesellschaftlichen Seins materialistisch zu begreifen. Also selbst die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewußtsein, von Natur und Geist konnte konsequent materialistisch erst beantwortet werden, indem der alte metaphysische Materialismus durch seine folgerichtige Anwendung auf die Gesellschaft und ihre Entwicklung überwunden und in den modernen, konsequenten, vollendeten, dialektischen Materialismus verwandelt wurde.

Ob man nun die Auffassung vertritt, daß Marx und Engels zur materialistischen Weltanschauung gekommen waren, ehe sie den historischen Materialismus geschaffen haben, oder daß die Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung aus ihrer materialistischen Philosophie für Marx und Engels kein zeitliches Nacheinander, sondern ein Miteinander und Durcheinander war, in jedem Falle bleibt die These richtig, daß der historische Materialismus dem Wesen der Sache nach die Ausdehnung und Anwendung des dialektischen Materialismus auf die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens ist. In dieser Tatsache liegt die untrennbare Einheit von dialektischem und historischem Materialismus begründet. Diese Einheit müssen wir im Auge haben, wenn immer von der marxistischen Philosophie die Rede ist. Es wäre also falsch, wollte man den historischen Materialismus als eine vom dialektischen Materialismus völlig unabhängige, selbständige philosophische Wissenschaft betrachten. Dialektischer und historischer Materialismus sind als ein voneinander Unterschiedenes, aber doch zusammengehöriges Ganzes die philosophische Grundlage des Marxismus.

Die Verteidigung dieser Einheit von dialektischem und historischem Materialismus ist notwendig, solange Philosophen diese Einheit untergraben oder ganz und gar leugnen wollen. Es war von jeher und ist heute noch das Bestreben der philosophischen Revisionisten des Marxismus, den historischen vom dialektischen Materialismus zu trennen, um den Materialismus aus der Geschichtstheorie und der Gesellschaftswissenschaft austreiben zu können. Der historische Materialismus wird von den Renegaten der marxistischen Philosophie gewöhnlich in Worten anerkannt, aber entweder als bloße Methode oder heuristisches Prinzip aufgefaßt oder auch als völlig selbständige Gesellschaftstheorie betrachtet, die an keine bestimmte Philosophie gebunden ist.

Hieraus leiteten die Neukantianer Max Adler, Karl Vorländer u. a. und die Machisten Fritz Adler, Otto Bauer, der Jenaer Prof. Baer u. a. das Recht ab, den historischen Materialismus neu zu fundieren. Aber auch Kautsky, einer der bedeutenden Theoretiker der II. Internationale, half den Revisionisten und philosophischen Kompromißlern, indem er ihnen bereitwillig die Spalten der „Neuen Zeit“, des theoretischen Organs der Sozialdemokratie, für ihre Attacken auf den dialektischen Materialismus zur Verfügung stellte, während er zum Beispiel den Kampf Plechanows gegen die Feinde der marxistischen Philosophie



in der „Neuen Zeit“ behinderte. Kautsky bezog damit lange vor dem ersten Weltkrieg praktisch jene Position, die er nach diesem Kriege offen und unverhohlen aussprach, als er in seinem Buch „Die materialistische Geschichtsauffassung“ schrieb, man könne wohl sagen, „daß die materialistische Geschichtsauffassung nicht an eine materialistische Philosophie gebunden ist. Sie ist vereinbar mit jeder Weltanschauung, die sich der Methode des dialektischen Materialismus bedient, oder mit ihr wenigstens nicht in unvereinbarem Widerspruche steht. Es macht nichts aus, ob sie sich materialistisch nennt oder den mechanistischen Materialismus bekämpft, den Namen des Realismus oder Monismus, Positivismus oder Sensualismus, Empirismus oder Empiriekritizismus bevorzugt. . . . Die Philosophie beschäftigt uns hier nur insoweit, als sie mit der materialistischen Geschichtsauffassung zu tun hat. Und diese scheint uns vereinbar nicht nur mit Mach und Avenarius, sondern auch noch mit mancher anderen Philosophie“ (Karl Kautsky, Die materialistische Geschichtsauffassung, Verlag J. H. W. Dietz Nachf., Berlin 1927, Band I, S. 28).

Das ist nicht nur eine zum Prinzip erhobene ungeheuerliche Konfusion, sondern auch die Abtrennung des historischen vom dialektischen Materialismus, welch letzteren Kautsky durch alle möglichen philosophischen Ismen ersetzen zu können glaubt. Auf diese Weise kastriert er den Materialismus der marxistischen Gesellschafts- und Geschichtstheorie und verwandelt ihn unter der Hand in Idealismus.

Aber während die philosophischen Revisionisten und Kompromißler den Kampf gegen die Einheit von dialektischem und historischem Materialismus in dem Bewußtsein führten, das ganze Gebäude des Marxismus zum Einsturz bringen zu können, wenn es ihnen gelänge, den dialektischen Materialismus als den tragenden Eckpfeiler herauszuberechen, führten die damaligen Vertreter der besten marxistischen Traditionen innerhalb der deutschen Arbeiterbewegung keinen grundsätzlichen Kampf gegen diese dem Marxismus feindlichen Auffassungen. Ein so hervorragender Vertreter des linken Flügels der deutschen Sozialdemokratie wie Franz Mehring trat dem Schlachtruf der Revisionisten der marxistischen Philosophie: „Zurück zu Kant“ zwar mit einer Reihe von Artikeln entgegen, sein Kampf ermangelte aber der theoretischen Klarheit in Fragen des Verhältnisses von dialektischem und historischem Materialismus. Mehring ist trotz dieser theoretischen Unklarheiten und trotz gewisser Halbheiten der politischen Praxis, die er mit den deutschen Linken teilte, nicht auf die Bahn des Revisionismus geraten. Er verstand es, die theoretische Waffe des historischen Materialismus nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Kämpfer gegen den Opportunismus der deutschen Sozialdemokratie zu handhaben. Aber das ändert nichts daran, daß die Revisionisten die theoretischen Unklarheiten Mehrings und der deutschen Linken im Kampf gegen den Marxismus ausnutzen konnten. So vertrat Mehring in seinem Artikel über „Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus“ zum Beispiel die irrige Ansicht, daß der historische Materialismus eine in sich geschlossene Theorie sei, die ihr Recht aus sich selbst nehme und keiner weiteren Philosophie bedürfe. Obwohl Mehring einen tapferen Kampf gegen die gesellschaftlichen und politischen Ansichten der „marxistischen“ Neukantianer, Machisten usw. führte, gab er den dialektischen Materialismus praktisch preis und kapitulierte vor den philosophischen Revisionisten. Das kommt drastisch in der Tatsache zum Aus-

druck, daß er in dem erwähnten Artikel den Materialisten Dietzgen mit dem Idealisten Mach gleichsetzt und behauptet, beide seien Vertreter eines erkenntniskritischen Monismus, und schließlich schreibt: „Insofern stimmt Mach vortrefflich mit Marx zusammen, der aller Philosophie den Laufpaß gab und den geistigen Fortschritt der Menschheit nur noch in der praktischen Arbeit auf dem Gebiete der Geschichte und der Natur sah“ (Franz Mehring, „Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus“ in „Neue Zeit“ Jahrg. 1909, S. 173). Nach dieser irrigen Auffassung Mehrings hätten also Marx und Engels nicht nur die „bisherige“ Philosophie als Prokrustesbett der Wissenschaften aufgehoben, sondern ihr überhaupt den Laufpaß gegeben. Mehring gerät auf diese falsche Position, weil er den Zusammenhang zwischen dialektischem und historischem Materialismus nicht berücksichtigte, den historischen Materialismus völlig verselbständigte und ihn sogar (siehe seinen Artikel über „Kant und Spinoza“ in der „Neuen Zeit“ Jahrg. 1908, S. 673) auf eine wissenschaftliche Methode reduzierte. Unter diesen Umständen kann natürlich von einer wirklichen Verteidigung der philosophisch theoretischen Grundlagen des Marxismus, der Einheit von dialektischem und historischem Materialismus durch Mehring keine Rede sein.

Es nimmt nicht wunder, wenn die Theoretiker der heutigen Sozialdemokratie in ähnlicher Weise wie der Renegat Kautsky den historischen vom dialektischen Materialismus zu trennen, ihn seiner materialistischen Grundlage zu berauben suchen. Der an der Westberliner Universität tätige Prof. Dr. Stammer erklärte in einem Vortrag, den er am 14. März 1953 zum Todestag von Karl Marx in Trier gehalten hat, „die im Marxismus angelegte geschichtsphilosophische Konzeption“ werde durch die Marxisten-Leninisten „zur Metaphysik des dialektischen Materialismus aufgeblasen“. Lenin habe „vermittels der Metaphysik des dialektischen Materialismus“ den historischen Materialismus als einer wissenschaftlichen Methode entwertet („Karl Marx von heute“, Dietz Verlag, Hannover, 1953, S. 29 und 46).

Die sozialdemokratischen Theoretiker bekämpfen die Einheit von dialektischem und historischem Materialismus, die sie als eine „Entwertung“ des historischen Materialismus abzustempeln versuchen, um mit dem dialektischen auch den historischen Materialismus zu Fall zu bringen. Es geht ihnen um die Ausmerzung des Materialismus in der Gesellschaftswissenschaft, um die Verwandlung des historischen Materialismus in eine x-beliebige soziale Theorie neben anderen; denn ein verstümmelter, das heißt seines Materialismus beraubter historischer Materialismus müßte der idealistischen Interpretation der gesellschaftlichen Erscheinungen notwendigerweise Tür und Tor öffnen. Hierin liegt also die tiefste Bedeutung, der Klassensinn der Leugnung der Einheit von dialektischem und historischem Materialismus wie der Behauptung, daß der historische Materialismus keine philosophische Theorie, sondern eine bloße Methode unter anderen sei. Der „Superrevisionist“ Walter Theimer hat dies auch offen ausgesprochen: „Ein skeptischer Positivismus, der sich an die Tatsachen hält, ist die einzige zulässige Art der Geschichtsbetrachtung. Auf diese Weise können wenigstens gewisse typische Erscheinungen festgestellt und klassifiziert werden, die zwar *nicht allgemeingültige Geschichtsgesetze ausdrücken* (Hervorhebung von mir, H. Sch.), aber doch Anhaltspunkte für das Studium der Geschichte geben“ (Walter Theimer, Der Marxismus, Bern 1950, S. 49). Abgesehen davon,



daß man sich nicht wirklich an die „Tatsachen“ hält, wenn man die bloßen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens als Tatsachen hinnimmt und nicht mit Hilfe des theoretischen Denkens in das Wesen der Erscheinungen eindringt, geht es dem „skeptischen Positivismus“ darum, das Wirken objektiver, allgemeingültiger Geschichtsgesetze zu leugnen. Die Gesellschaftswissenschaft soll aufhören, Gesetzeswissenschaft zu sein und wesentlich nur idiographischen Charakter haben. Die umwälzende Bedeutung des historischen Materialismus für die Gesellschaftswissenschaften besteht aber gerade darin, daß er den Übergang der Gesellschaftswissenschaften von der bloßen Beschreibung der gesellschaftlichen Erscheinungen zu deren streng wissenschaftlichen Analyse, zur Aufdeckung deren immanenter Gesetzmäßigkeiten ermöglicht.

Die eine Seite des Verhältnisses von dialektischem und historischem Materialismus ist also: Es gibt nur eine marxistische Philosophie, den dialektischen und historischen Materialismus. Der historische Materialismus ist integrierender Bestandteil der marxistischen Philosophie überhaupt, ist eine Seite dieser Philosophie, ist mit dem dialektischen Materialismus unlösbar zum Ganzen der marxistischen Philosophie verbunden.

Die andere Seite dieses Verhältnisses aber kommt in der relativen Selbständigkeit des historischen Materialismus als philosophischer Wissenschaft von der Gesellschaft und ihrer gesetzmäßigen Entwicklung, in der Ausdehnung und Anwendung des dialektischen Materialismus auf die *Spezifik* der gesellschaftlichen Erscheinungen zum Ausdruck. Zuweilen üben auch marxistische Philosophen an der Definition des historischen Materialismus als Ausdehnung und Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens Kritik, weil durch diese Definition angeblich die Bedeutung des historischen Materialismus als philosophischer Wissenschaft mit eigenem Forschungsgegenstand geschmälert, der historische Materialismus auf eine geschichtsphilosophische Methode reduziert werde. Das kann man nicht als richtig anerkennen, da diese Definition zu solchen Schlußfolgerungen nicht berechtigt.

Wenn der dialektische Materialismus die allgemeinsten Entwicklungsgesetze der Natur und Gesellschaft, der Welt als Totalität zum Gegenstand hat, so hat der historische Materialismus die Spezifik der allgemeinen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft zum Gegenstand. Der historische Materialismus verhält sich zum dialektischen, wie das Besondere zum Allgemeinen. Das Besondere ist zwar immer im Allgemeinen enthalten, geht aber in ihm nicht auf. Das Allgemeine ist nur eine bestimmte Seite, ein bestimmter wesentlicher Zusammenhang des Besonderen, der zum Allgemeinen hinführt. Das Besondere ist reicher als das Allgemeine. Der historische Materialismus hat die Spezifik der gesetzmäßigen gesellschaftlichen Zusammenhänge als Totalität zum Gegenstand, im Unterschied zum dialektischen Materialismus, der die gesetzmäßigen Zusammenhänge der Natur und Gesellschaft als Totalität zum Gegenstand hat.

Aus dem dialektischen Verhältnis von dialektischem und historischem Materialismus erklärt sich auch die relative Selbständigkeit des historischen Materialismus. Das Besondere des historischen Materialismus in der marxistischen materialistischen Philosophie überhaupt ergibt sich aus der besonderen Qualität der gesellschaftlichen Bewegung gegenüber allen anderen Bewegungsformen der Materie. Wenn es zwischen den Bewegungsformen der Materie wie der mecha-



nischen, der physikalischen, der chemischen, der biologischen Bewegung auch qualitative Unterschiede gibt, so unterscheiden sich alle diese Bewegungsformen zusammengenommen doch wiederum qualitativ von der Bewegungsform des gesellschaftlichen Lebens. Hierin hat die Spezifik der gesellschaftlichen Erscheinungen gegenüber den bloß natürlichen ihre tiefste Ursache. Ein grundlegender Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft besteht darin, daß in der Gesellschaft nichts ohne die Tätigkeit der Menschen geschieht. In der Natur setzen sich alle Entwicklungsgesetze ohne das Zutun der Menschen, ohne ihr Handeln durch. In der Gesellschaft hingegen ist das Handeln, die Tätigkeit der Menschen eine unbedingte Voraussetzung der Verwirklichung gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze, unabhängig davon, ob es sich hierbei um ein Handeln der Menschen dreht, das im Hinblick auf die gesellschaftliche Entwicklung bewußtes oder unbewußtes, spontanes Handeln ist. Wir haben es also bei der gesellschaftlichen Entwicklung mit einer ganz spezifischen Bewegungsform der Materie zu tun, die in der Spezifik der Begriffe, Kategorien und Gesetze des historischen Materialismus widerspiegelt werden.

Das dialektische Verhältnis von historischem und dialektischem Materialismus spiegelt sich auch in der Dialektik der Beziehungen zwischen den Kategorien und Gesetzen des dialektischen und historischen Materialismus wider. So stehen zum Beispiel auch die Kategorien Sein und gesellschaftliches Sein im Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Im allgemeinen Sein ist das besondere gesellschaftliche Sein enthalten. Aber das Sein bringt nicht die Spezifik des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck. Darum muß das Sein in bezug auf die Geschichte der Gesellschaft konkretisiert werden, muß das Spezifische des gesellschaftlichen Seins erforscht, erkannt und auf den Begriff gebracht werden. Die Ausdehnung und Anwendung des dialektischen Materialismus auf die gesellschaftlichen Erscheinungen ist also keineswegs die logische Ableitung des historischen aus dem dialektischen Materialismus, die Begriffe, Kategorien und Gesetze des historischen Materialismus werden nicht auf logischem Wege aus den Begriffen, Kategorien und Gesetzen des dialektischen Materialismus deduziert, sondern auf dem Wege der wissenschaftlichen Abstraktion aus der konkreten Analyse der gesellschaftlichen Prozesse selbst gewonnen.

Wie das Allgemeine nicht anders als im Besonderen existiert und umgekehrt das Besondere in einem Zusammenhang existiert, der zum Allgemeinen hinführt, so können auch dialektischer und historischer Materialismus nicht voneinander getrennt werden, nicht einander als voneinander unabhängig und völlig selbständig gegenübergestellt werden. Sie sind eine dialektische Einheit, die sowohl in der Einheit als auch im Unterschied der beiden Seiten dieser Einheit besteht. Aus ihr ergeben sich ebenso sehr die Einheit der marxistischen Philosophie, die Einheit des dialektischen und historischen Materialismus, als auch die relative Selbständigkeit des historischen Materialismus innerhalb dieser einen, einheitlichen marxistischen Philosophie.

#### *Über die Spezifik des historischen Materialismus als philosophischer Wissenschaft*

Der historische Materialismus hat also wie jede Wissenschaft seinen besonderen Forschungsgegenstand. Während die konkreten Gesellschaftswissenschaften einzelne Seiten, einzelne gesetzmäßige Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens,

der gesellschaftlichen Entwicklung erforschen, erforscht der historische Materialismus die Gesellschaft als Ganzes, die Einheit und Wechselwirkung all ihrer Seiten und gesetzmäßigen Zusammenhänge, sowohl unter dem Gesichtspunkt ihrer inneren gesetzmäßigen Struktur als auch ihrer gesetzmäßigen Entwicklung.

Darum ist auch die Behauptung falsch, wonach der historische Materialismus keinen eigenen Forschungsgegenstand habe, weil er alle Gegenstände des gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstand habe, aber diese wiederum nur vermittelt aller konkreten Gesellschaftswissenschaften von diesen Gegenständen. Nun ist es zweifellos richtig, daß der historische Materialismus sein Material allen konkreten Gesellschaftswissenschaften entnimmt, daß diese Wissenschaften jene gleiche gesellschaftliche Wirklichkeit in ihren einzelnen Seiten untersuchen, die sich der Mensch in ihrer Totalität mit Hilfe des historischen Materialismus geistig anzueignen bestrebt ist. Aus diesem Umstand zu schlußfolgern, der historische Materialismus habe die Gegenstände aller Gesellschaftswissenschaften zum Gegenstand und daher keinen eigenen, selbständigen Gegenstand, ist ein verhängnisvoller Irrtum. Er beruht auf der Verwechslung des wirklichen Gegenstandes einer Wissenschaft mit den Gegenständen der Wirklichkeit. Eine Wissenschaft kann ihren Gegenstand an verschiedenen wirklichen Gegenständen haben, wie ein einzelner Gegenstand der Wirklichkeit zu verschiedenen wirklichen Gegenständen verschiedener Wissenschaften gehören kann. Die Biologie zum Beispiel hat die Gesetzmäßigkeiten der Lebensvorgänge aller Lebewesen (der pflanzlichen, tierischen, menschlichen) zum Gegenstand, während umgekehrt eine bestimmte Art von Lebewesen, etwa die Menschen zum Gegenstand verschiedener Wissenschaften — sagen wir der Biologie und der Geschichtswissenschaft — gehören können.

Ein und dieselbe gesellschaftliche Wirklichkeit, ein und dieselbe Form der materiellen Bewegung — in unserem Falle der gesellschaftlichen — hat also die Gegenstände verschiedener konkreter Gesellschaftswissenschaften an sich, ebenso wie den Gegenstand des historischen Materialismus. Jede einzelne Gesellschaftswissenschaft untersucht eine bestimmte Seite, einen bestimmten gesetzmäßigen Zusammenhang des gesellschaftlichen Lebens. Die politische Ökonomie zum Beispiel erforscht die Gesetze der gesellschaftlichen Produktion und der Verteilung der materiellen Güter auf den verschiedenen Stufen der menschlichen Gesellschaft, das heißt die ökonomischen Beziehungen der Menschen im gesellschaftlichen Lebensprozeß. Der historische Materialismus hingegen erforscht den wesentlichen Zusammenhang aller Seiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Er hat es zwar auch mit den verschiedenen Seiten des gesellschaftlichen Lebens zu tun, die von den konkreten Gesellschaftswissenschaften erforscht werden, aber er untersucht diese Seiten — etwa die ökonomischen Beziehungen der Menschen in der Gesellschaft — im Hinblick auf ihre Rolle in der Gesellschaft als Totalität. Der historische Materialismus erforscht nicht die konkreten Entwicklungsgesetze der verschiedenen Produktionsweisen, wie sie Gegenstand der politischen Ökonomie sind, sondern den Zusammenhang der Entwicklungsgesetze der Produktionsweisen mit den Entwicklungsgesetzen des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, den Zusammenhang der Produktionsweise mit dem gesellschaftlichen Leben überhaupt. Der historische Materialismus kann die konkreten Gesellschaftswissenschaften so wenig ersetzen, wie die konkreten Gesellschaftswissenschaften den historischen Materialismus ersetzen können.



Die Richtigkeit dieser Auffassung wird zuweilen mit dem Hinweis darauf bestritten, daß das Allgemeine nur im Besonderen und durch das Besondere existiert. Dieser Einwand berücksichtigt die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen nicht. Das Allgemeine, das immer nur als ein bestimmter Zusammenhang des Besonderen, der zum Allgemeinen hinführt, existiert, ist mit dem Besonderen nicht nur untrennbar verbunden, sondern von ihm zugleich deutlich unterschieden.

So kommen die allgemeinen Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft nur in besonderen gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen zum Ausdruck, wie sie den Gegenstand der verschiedenen konkreten Gesellschaftswissenschaften bilden. Das allgemeine Gesetz, das die Entwicklung der Produktivkräfte bestimmt, ist der Widerspruch zwischen dem Stand der Produktion und den Bedürfnissen einer gegebenen Gesellschaft. Die Entwicklung der Produktion vollzieht sich ihrer allgemeinsten Gesetzmäßigkeit nach, indem durch die Produktion zur Befriedigung der Bedürfnisse der Gesellschaft zugleich neue Bedürfnisse auf erweiterter Stufenleiter produziert werden. Dieses allgemeine Gesetz kommt aber in den verschiedenen Gesellschaftsformationen in verschiedenen spezifischen Entwicklungsgesetzen der Produktion zum Ausdruck. Die unmittelbaren Triebkräfte der gesellschaftlichen Produktion sind in den verschiedenen Gesellschaftsformationen verschieden und werden durch den Charakter der jeweiligen Produktionsweise bestimmt. Im Kapitalismus zum Beispiel ist die unmittelbare Triebkraft der gesellschaftlichen Produktion das gesetzmäßige Streben der Kapitalisten nach Profit bzw. Maximalprofit. Da der Profit die Form des Geldes annimmt, konnte Marx erklären, daß das Geld „ein Triebrad zur Entwicklung aller Produktivkräfte“ ist (Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Dietz Verlag, 1953, S. 135). Im Sozialismus hingegen ist die mächtige Triebkraft der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion das gesetzmäßige Bestreben, die ständig wachsenden materiellen und kulturellen Bedürfnisse der gesamten Gesellschaft mit Hilfe des ununterbrochenen Wachstums der sozialistischen Produktion auf der Basis der höchsten Technik maximal zu befriedigen. Ob aber nun — wie Engels sagt — „das Interesse der herrschenden Klasse das treibende Element der Produktion“ ist (Marx/Engels, A. Schr. Bd. II, Moskau 1950, S. 81), oder das Interesse der von Ausbeutung und Unterdrückung freien Produzenten, in jedem Falle muß sich in den spezifischen Entwicklungsgesetzen der Produktion zugleich das allgemeine Gesetz dieser Entwicklung verwirklichen. Das Wirken der spezifischen Entwicklungsgesetze der Produktion löst fortgesetzt den Widerspruch zwischen Produktion und Bedürfnissen der Gesellschaft und erzeugt ihn ständig neu. Die allgemeinen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft sind also eine bestimmte Seite, ein bestimmter Zusammenhang der spezifischen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft mit der gesellschaftlichen Entwicklung als Ganzes, und als solche spezifischer Gegenstand des historischen Materialismus.

Der historische Materialismus, der es mit der Gesellschaft als Ganzes zu tun hat, untersucht die Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft als Totalität, aber keineswegs als Summe der einzelnen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens. Sonst wäre der historische Materialismus nichts anderes als die bloße Summe der Erkenntnisse der konkreten Gesellschaftswissenschaften. Der historische Materialismus verarbeitet die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften von der Gesellschaft, indem er die Bedeutung dieser Erkenntnisse für das Verständnis



des gesellschaftlichen Gesamtprozesses überhaupt herausarbeitet. Wenn es die spezifische Aufgabe des historischen Materialismus ist, die allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhänge und die Entwicklungsgesetze des gesellschaftlichen Lebens als Gesamtprozeß zu erforschen, theoretisch zu begreifen — auf den Begriff zu bringen, so hat er es eben mit anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen und ihrer Fixierung in Kategorien und Gesetzen zu tun als die einzelnen Gesellschaftswissenschaften. Welche gesellschaftswissenschaftliche Disziplin sollte zum Beispiel die Erforschung des Verhältnisses von Basis und Überbau zu ihren spezifischen Aufgaben zählen? Zweifellos hat es die politische Ökonomie mit der Gesamtheit der Produktionsverhältnisse einer gegebenen Gesellschaft zu tun, und dennoch ist die Basis keine spezielle Kategorie der politischen Ökonomie. Die historisch-materialistische Kategorie Basis ist der Gegenbegriff zu Überbau und erlangt nur in diesem Zusammenhang ihre wahre Bedeutung.

Sowohl der historische Materialismus als auch verschiedene konkrete Gesellschaftswissenschaften operieren mit den gleichen Begriffen und Kategorien, wie etwa mit den Kategorien Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Produktionsweise oder Klasse, Klassenkampf, Revolution, Staat oder Familie, Stamm, Völkerschaft, Nation usw. Während eine solche Gesellschaftswissenschaft wie die Geschichtswissenschaft die Klassen, den Klassenkampf, die Revolutionen, die Staaten konkret in ihrer historischen Entwicklung untersucht, operiert der historische Materialismus mit diesen gesellschaftlichen Erscheinungen und ihrer kategorialen Fixierung im Hinblick darauf was die Klassen, der Klassenkampf, die Revolutionen, der Staat usw. für das gesellschaftliche Leben als Gesamtprozeß bedeuten, welche Rolle sie in der Gesamtentwicklung spielen.

Die allgemeinen Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten existieren nur in den spezifischen Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten und durch sie, aber sie existieren nicht weniger objektiv als die anderen. Als wissenschaftliche Abstraktionen sind sie Widerspiegelungen objektiver Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit, und zwar die Widerspiegelung anderer Seiten, anderer Züge des gesamten gesellschaftlichen Zusammenhangs als die, die von einzelnen Gesellschaftswissenschaften erforscht werden.

Gerade die Erkenntnis der Dialektik des Allgemeinen und Besonderen, des historischen Materialismus und der konkreten Gesellschaftswissenschaften bewahrt uns sowohl vor einer dogmatischen als auch vor einer positivistischen Auffassung der marxistischen Philosophie. Der historische Materialismus kann von den Gesellschaftswissenschaften nicht losgelöst oder ihnen sogar gegenübergestellt werden. Der historische Materialismus und seine Abstraktionen haben ohne die konkreten Gesellschaftswissenschaften und getrennt von ihnen keinen Wert. Andererseits hat der historische Materialismus seinen eigenen Gegenstand und geht nicht völlig in den einzelnen Gesellschaftswissenschaften auf.

Der historische Materialismus ist eine einheitliche und harmonische wissenschaftliche Theorie, die das gesellschaftliche Leben als gesetzmäßigen Gesamtprozeß erklärt, indem sie die grundlegenden Ursachen und die entscheidende Bewegungskraft dieses Gesamtprozesses in der Entwicklung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse aufdeckt. Das Hauptanliegen des historischen Materialismus ist es also, die Bewegungsgesetze zu erforschen, die den gesamten Entwicklungsprozeß der Menschheit bestimmen. Engels hat am Grabe von Karl Marx erklärt, daß dessen gewaltigste Leistung die Entdeckung des Entwicklungs-

gesetzes der menschlichen Geschichte war. Und im Vorwort zur englischen Ausgabe seiner Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ schreibt Engels, der historische Materialismus sei die „Bezeichnung derjenigen Auffassung des Weltgeschichtsverlaufs, die die schließliche Ursache und entscheidende Bewegungskraft aller wichtigen geschichtlichen Ereignisse sieht in der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft, in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise, in der daraus entspringenden Spaltung der Gesellschaft in verschiedene Klassen und in den Kämpfen dieser Klassen unter sich“ (Marx/Engels, A. Schr., Bd. II, S. 92).

Der historische Materialismus ist eine monistische Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung. Er gibt eine wissenschaftliche, das heißt materialistische Antwort auf die Fragen nach den grundlegenden Zusammenhängen der gesellschaftlichen Entwicklung, nach den grundlegenden Ursachen und Triebkräften des gesellschaftlichen Lebens. Gen. Walter Besenbruch vertritt in seinem Artikel „Wo drückt uns nun wirklich der Schuh?“ (Wissenschaftliche Beilage des Forum 1956/Nr. 18) die merkwürdige Ansicht, daß „der größere Teil dessen, was heute unter ‚historischer Materialismus‘ abgehandelt“ werde, „in die positiven Wissenschaften von Ökonomie und Geschichte übergehen“ müsse. Solche Fragen wie: „Was ist eine Klasse?, was ist eine Gesellschaftsformation?, wie lösen Gesellschaftsformationen einander ab? usw. usf.“ gehören nach Auffassung des Gen. Besenbruch in die positiven Wissenschaften, nicht aber in den historischen Materialismus. Nun operieren zweifellos — wie bereits an anderer Stelle betont — häufig historischer Materialismus und konkrete Einzelwissenschaften mit den gleichen Kategorien. Was aber Gen. Besenbruch offensichtlich nicht begreift, ist, daß es solche Gesellschaftswissenschaften wie die Geschichte oder die politische Ökonomie eben nicht mit den Klassen überhaupt und den Gesellschaftsformationen überhaupt und ihrer Bedeutung für die gesellschaftliche Entwicklung als Gesamtprozeß zu tun haben. Die Geschichte zum Beispiel erforscht das tatsächliche Verhalten konkreter Klassen in konkreter historischer Situation. Der historische Materialismus als philosophische Wissenschaft geht hiervon lediglich aus, um das Wesen der Klassen, ihren Ursprung und ihre Aufhebung, ihre Rolle im Geschichtsprozeß usw. aufzudecken. Geradezu grotesk aber wird es, wenn Gen. Besenbruch das aus dem historischen Materialismus herausnehmen will, was Marx, Engels und Lenin als den Gegenstand des historischen Materialismus betrachten, die Erforschung der allgemeinen Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft. Im Gegensatz zu der Auffassung des Gen. Besenbruch, wonach die Frage, wie lösen Gesellschaftsformationen einander ab, nicht zum Gegenstand des historischen Materialismus gehöre, betrachtet Lenin in seinem Artikel „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“ den historischen Materialismus als die „erstaunlich einheitliche und harmonische wissenschaftliche Theorie“, „die zeigt, wie sich aus einer Form des gesellschaftlichen Lebens (d. h. einer Gesellschaftsformation, H. Sch.), als Folge des Wachsens der Produktivkräfte, eine andere, höhere Form entwickelt — aus dem Feudalismus zum Beispiel der Kapitalismus hervorgeht“ (W. I. Lenin, Ausgew. Werke, Bd. I, Dietz Verlag, Berlin 1951, S. 65).

Der Irrtum des Gen. Besenbruch hängt mit seiner falschen Konzeption der marxistischen Philosophie überhaupt zusammen, die er von einer Wissenschaft von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und des



menschlichen Denkens in seinem Artikel faktisch auf eine Lehre vom Denken, auf Erkenntnistheorie reduziert.

Der Materialismus der marxistischen Philosophie besteht darin, daß man sich entschloß — wie Engels sagte —, die Welt, die Natur und Gesellschaft wieder so aufzufassen, wie sie sich einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt. Der historische Materialismus geht von den wirklichen Voraussetzungen der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte aus, von den wirklichen gesellschaftlichen Menschen, von ihrer Aktion, ihren materiellen Lebensbedingungen, sowohl von den durch die Menschen bereits vorgefundenen als auch von den durch die menschliche Lebenstätigkeit geschaffenen, und er erklärt die ideologischen Reflexe dieses Lebensprozesses der Menschen eben aus dem materiellen Lebensprozeß der wirklichen gesellschaftlichen Menschen selbst.

*Gegen bürgerliche Entstellungen des historischen Materialismus als philosophische Wissenschaft*

Gegen diesen materialistischen Monismus der materialistischen Geschichtsauffassung wenden sich die bürgerlichen Geschichtsphilosophen und Soziologen der Gegenwart. Der Geschichtsphilosoph Heinz Heimsoeth z. B. behauptet, daß die Zeiten des angeblich vereinfachenden Monismus vorüber seien. Er vertritt, um die idealistische Konzeption seiner Geschichtsauffassung zu verdecken, einen eklektischen Geschichtspluralismus und betrachtet die Geschichte als einen Prozeß, der durch ein Konglomerat von Faktoren bestimmt wird, nach dem Vorgang der Wissenssoziologie Max Schelers „Real-“ und „Idealfaktoren“ genannt, die dauernd durcheinanderstoßen und von denen kein Faktor dauernd übergreift, um so den Geschichtsprozeß zu determinieren, da die Konstellation der jeweils mächtig und aktuell gewordenen Faktoren im Verlauf der Geschichte immer wieder andere seien. In voller Übereinstimmung mit Heimsoeth behauptet auch der Rechtssozialist Walter Theimer, das gesellschaftliche Leben sei ein Komplex mit wechselnden Dominanten, von denen keine die gesellschaftliche Entwicklung dauernd bestimme, sondern von denen bald die eine, bald die andere vorherrsche. Auch die von dem englischen Soziologen Ginsberg auf dem 3. Weltkongreß für Soziologie in Amsterdam vertretene „multilineare Interpretation“ der den „sozialen Wandel“ beeinflussenden Faktoren ist nur eine andere Formulierung der gleichen anti-monistischen Geschichtsauffassung.

Dieser Kampf der bürgerlichen Geschichtsphilosophen gegen den Monismus der materialistischen Geschichtsauffassung richtet sich erstens gegen den Materialismus in der Gesellschaftswissenschaft. Durch eine pluralistische Faktorentheorie wird den „ideellen Faktoren“ die gleiche Bedeutung im Geschichtsprozeß zuerkannt wie den „materiellen Faktoren“ und die materialistische Auffassung der gesellschaftlichen Entwicklung bekämpft. Zweitens wendet sich eine solche pluralistische Faktorentheorie zugleich gegen die wissenschaftliche Auffassung der menschlichen Geschichte als gesetzmäßigen Prozeß. Lenin legte dar, daß einzig und allein die Zurückführung der gesellschaftlichen Verhältnisse auf die Produktionsverhältnisse und dieser wiederum auf den jeweiligen Stand der Pro-



duktivkräfte eine feste Grundlage dafür bot, die Entwicklung der Gesellschaftsformationen als einen naturgeschichtlichen, d. h. gesetzmäßigen Prozeß zu begreifen und darzustellen. Durch die Heraushebung der Produktionsverhältnisse aus der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die Erkenntnis, daß die Produktionsverhältnisse die grundlegenden, ursprünglichen, alle übrigen bestimmenden Verhältnisse sind, wurde es möglich, sich in dem komplizierten Netz der sozialen Erscheinungen zurechtzufinden, ihre wesentlichen Zusammenhänge zu erfassen und auf die grundlegenden Produktionsverhältnisse jenes allgemein-wissenschaftliche Kriterium der Wiederholbarkeit anzuwenden, durch das der Subjektivismus und die Willkür aus der Gesellschaftswissenschaft ausgeschaltet und diese selbst erst in den Rang einer wahren Wissenschaft erhoben werden konnte.

Entschieden muß auch jeder Versuch, die materialistische Geschichtsauffassung in eine ökonomische Geschichtstheorie umzufälschen, zurückgewiesen werden. In seinem Buch „Der Marxismus — Lehre — Wirkung — Kritik“ behauptet der Rechtssozialist Walter Theimer, im historischen Materialismus habe der Begriff Materialismus eine andere Bedeutung als im philosophischen Materialismus. Er interpretiert die materialistische Auffassung der gesellschaftlichen Entwicklung als „wirtschaftliche“ Auffassung und schreibt, „richtiger wär es, von einer wirtschaftlichen oder wirtschaftlich-sozialen Geschichtstheorie zu sprechen“ (W. Theimer, *Der Marxismus*, S. 47). Eine wirtschaftlich-soziale Geschichtstheorie, die den ökonomischen Faktor als vorherrschend anerkennt, ist aber noch kein historischer Materialismus, wenn man, wie Theimer, die Ökonomie als etwas Geistiges, die Produktionsverhältnisse als das Erzeugnis des Geistes betrachtet. Der Materialismus der marxistischen Gesellschafts- und Geschichtstheorie besteht eben nicht in irgendeiner Faktorentheorie — was Plechanow im Kampf gegen bürgerliche Entstellungen des historischen Materialismus bereits klarstellte —, sondern im materialistischen Monismus, der die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse als die grundlegenden, ursprünglichen betrachtet, die in den ideologischen Verhältnissen der Gesellschaft lediglich geistig reflektiert werden. Erst in dieser materialistischen Auffassung der gesellschaftlichen Entwicklung erhalten die geistigen Impulse des gesellschaftlichen Lebens ihre richtige Einschätzung für die Gesamtentwicklung und ihre wissenschaftliche Erklärung.

Darum ist die Behauptung, der historische Materialismus betrachte die ökonomischen Motive der Menschen, die Erwerbsmotive, das Verlangen nach materiellen Gütern als die bewegende Grundkraft der Geschichte, ein Rückgriff auf ein Argument der Kritiker des historischen Materialismus, das so alt wie die Marxismuskritik selbst ist. Kein geringerer als Friedrich Engels hat die Interpretation des historischen Materialismus als moralischen Materialismus der Lächerlichkeit preisgegeben und es gehört der Mut der Verzweiflung dazu, wenn Theimer erklärt, das sozialistische System des Marxismus beruhe „auf der Annahme rational handelnder, im Grunde ökonomisch denkender Individuen, die sich . . . zur besseren Verfolgung ihrer egoistischen Interessen zusammenschließen“ (ebenda, S. 24). Theimer spekuliert also auf die Unwissenheit seiner Leser, wenn er verschweigt, daß der historische Materialismus auch ideelle Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung anerkennt, die allerdings den Lauf der Geschichte nicht zu erklären vermögen, sondern selbst aus den materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft erklärt werden müssen. Der historische Materialismus

sucht also die entscheidende Bewegungskraft aller geschichtlichen Ereignisse nicht in den ökonomischen und schon gar nicht in den egoistischen Interessen der Menschen, sondern in der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft, in den Veränderungen der Produktions- und Austauschweise. Marx und Engels haben den umfassenden Monismus der materialistischen Gesellschafts- und Geschichtstheorie, der mit einer „Faktorentheorie“ nicht das geringste gemein hat, in der „Deutschen Ideologie“ treffend gekennzeichnet, indem sie schrieben: „Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc. aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann“ (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, Dietz Verlag, Berlin 1953, S. 34/35).

Es ist notwendig, diese Grundwahrheiten der marxistischen Philosophie immer wieder darzulegen und gegen alle bürgerlichen Angriffe zu verteidigen. Die in letzter Zeit hervorgetretenen Versuche, die marxistische Philosophie zu revidieren, indem man vorgibt, sie zu „erfrischen“ und zu „erneuern“, wenden sich gerade gegen diese Grundwahrheiten des Marxismus-Leninismus. So erhob auch Prof. Ernst Bloch in einem Vortrag über Hegel die Forderung, eine marxistische philosophische Anthropologie auszuarbeiten. Günter Zehm hat dieser Aufforderung Folge geleistet und es unternommen, den historischen Materialismus vom Standpunkt der Philosophie Ernst Blochs anthropologisch zu „ergänzen“, um ihn auf diese Weise zu „bereichern“, zu „erfrischen“ und zu „erneuern“. Er ist der Meinung, daß der historische Materialismus in seiner heutigen Gestalt nicht ausreicht, „die sozial-ökonomischen, die ethischen und ästhetischen Kategorien in ihrer speziellen Kommunikation zu beobachten“. Zu diesem Zwecke müsse erst ein Ausgangspunkt gefunden werden. „Dieser Ausgangspunkt ist der anthropologische.“ Zehm hat entdeckt, daß Marx eine „wesentlich anthropologische Konzeption offenbart“ habe. In ihr sieht er das A und O der marxistischen Philosophie, den eigentlichen „Haltepunkt“ im Marxismus, der leider von den marxistischen Philosophen oft außer acht gelassen worden sei. Das Anliegen Zehms ist es aber keineswegs, lediglich eine vernachlässigte Seite der marxistischen Philosophie hervorzuheben und ins rechte Licht zu rücken. Nein, Zehm will den historischen Materialismus von einem eingebildeten Mangel befreien, von dem Mangel an Anthropologie. „Das konkrete, materielle Menschsein in seiner Geschichtlichkeit“ könne „weder durch biologische Komponenten noch durch totale Eindeterminierung in eine sozial-ökonomische Formation vollständig erklärt werden.“ Wie wir sehen, „ergänzt“ Zehm den historischen Materialismus durch den Idealismus. Da außer der Natur und der Gesellschaft nichts existiert, muß das konkrete materielle „Menschsein“, wenn es weder aus dem natürlichen noch aus dem gesellschaftlichen Sein der Menschen begriffen werden kann, seinen tiefsten Grund außerhalb der materiellen Welt haben. Um dieses „Anthropologische“ erklären zu können,



bliebe uns dann nichts anderes übrig, als Zuflucht zu einem geheimnisvollen geistigen Wesen des Menschen zu nehmen, das nicht das Produkt der Natur und Gesellschaft wäre, sondern von außen in diese hineinkäme. Zehm führt uns also mitten in eine idealistische Auffassung des gesellschaftlichen Lebens hinein, wenn er behauptet, daß uns erst das „Anthropologische“ das „tendenziell angelegte Ziel der großen geschichtlichen Menschwerdung erschließen läßt“. Er bestreitet ganz offen die marxistische Auffassung, daß die gesellschaftliche Entwicklung als gesetzmäßiger, naturgeschichtlicher Prozeß nur durch die Zurückführung aller gesellschaftlichen Verhältnisse auf die Produktionsverhältnisse und dieser wiederum auf den jeweiligen Stand der Produktivkräfte begriffen und dargestellt werden kann. Nur zeitweilig soll dieser Standpunkt des Marxismus, den er als „Blick vom ausschließlich Ökonomischen her“ bezeichnet, berechtigt gewesen sein, womit er ein weiteres Argument der bürgerlichen Geschichtsphilosophie und Soziologie aufgreift und sich zu eigen macht. Nunmehr aber bedarf der historische Materialismus der Vollendung durch Zehm, der Überwindung seiner „Enge“ und „Einseitigkeit“. „Die letzten geschichtlichen Kategorien“ — schreibt er — „wie Entwicklung, Tendenz oder Zielinhalt sind als anthropologische weder vom Organischen noch vom Ökonomischen her voll zu erfassen.“

Die Anschauungen Zehms bedeuten praktisch die Liquidation des Materialismus in der Gesellschaftswissenschaft. Die Einführung des Materialismus in die Gesellschaftswissenschaft hing davon ab, daß es gelang, die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewußtsein, in ihrer Anwendung auf die gesellschaftlichen Erscheinungen richtig zu beantworten, das heißt, das materielle Substrat zu finden, von dem das gesellschaftliche Bewußtsein abhängt. Gerade durch diese Leistung ging Marx über den alten mechanistischen, metaphysischen Materialismus hinaus, während Zehm den historischen Materialismus wieder zu Feuerbach und hinter diesen zurückzerren möchte. Karl Marx kritisierte den Feuerbachschen Materialismus nicht zuletzt wegen seiner anthropologischen Konzeption, die dem Idealismus auf gesellschaftlichem Gebiet ein Hintertürchen öffnete. Feuerbach will den gegenständlichen, sinnlichen vom bloß vorgestellten, geistigen Menschen unterschiedenen Menschen. Er löst das geistige Wesen in das menschliche Wesen auf, bleibt aber auf halbem Wege stecken, weil er das menschliche Wesen anthropologisch als ein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum faßt. Erst der historische Materialismus überwindet den unvollendeten, inkonsequenten, einseitigen Materialismus Feuerbachs, indem er dessen Anthropologismus, der den Menschen als ein abstraktes, passives, außer der Welt hockendes Wesen auffaßt, überwindet und die menschliche Tätigkeit selbst als sinnliche, gegenständliche Tätigkeit, den Menschen in seiner Wirklichkeit als das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ betrachtet. Wie Feuerbach, so geht auch Marx vom Menschen als der Basis aller Geschichte der Gesellschaft, alles gesellschaftlichen Seins und Lebens aus. Aber der wirkliche Mensch, wie er in einer wirklichen, gegenständlichen Welt, in einer bestimmten Gesellschaftsformation lebt und von ihr bedingt wird, ist diese Basis alles gesellschaftlichen Lebens. Der historische Materialismus geht also vom gegenständlichen Sein des Menschen aus, das nicht mehr als abstrakt menschliches Sein, sondern als das gegenständliche Verhalten des Menschen zum gegenständlichen Menschen erscheint. Das gegenständliche Sein des Menschen ist seine materielle Tätigkeit, die ihn erst zum gesellschaftlichen Wesen



macht und die die erste Voraussetzung des gesellschaftlichen Lebensprozesses bildet. Aber auch diese materielle Tätigkeit ist nicht wie bei Zehm die abstrakte anthropologische Kategorie Arbeit, sondern die gesellschaftliche Arbeit unter jeweils bestimmter gesellschaftlicher Form, die auch das menschliche Wesen prägt, von der der wirkliche Mensch oder auch Unmensch abhängt. Das menschliche Wesen ist also nicht die Ursache, sondern die Wirkung der gesellschaftlichen Verhältnisse, es erklärt diese nicht, sondern muß aus ihnen erklärt werden. Das Wesen des Menschen ist also das Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung, der Mensch das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese Errungenschaft des historischen Materialismus aber bezeichnet Zehm gering-schätzig als „totale Eindeterminierung in eine sozialökonomische Gesellschafts-formation“, aus der das Menschsein nicht vollständig erklärt werden könne.

Es kann uns daher nicht wunder nehmen, wenn Zehm von seinem anthropologischen „Haltepunkt“ aus folgerichtig in einen utopistischen, idealistischen Teleologismus hineingerät. Die teleologische Geschichtsauffassung, die Anschauung, daß die Entwicklung auf ein festgelegtes Ziel hinsteuert und nur von der Zukunft, vom Ende, vom Ziel her begriffen werden kann, hängt gesetzmäßig mit der anthropologischen Geschichtsauffassung zusammen. Wenn das Studium des menschlichen Wesens, des „Anthropologischen“ im gesellschaftlichen Lebens-prozeß den Schlüssel zum Verstehen der Geschichte liefert, wird das Studium der wirklichen Geschichte im Vergleich zum Studium dieses menschlichen Wesens unwichtig. Hat der Mensch erst einmal eine richtige Vorstellung vom „Anthropologischen“, vom Wesen des Menschen, dann ist für ihn nicht mehr das gesellschaftliche Leben wie es ist, wie es sich gesetzmäßig entwickelt, sondern wie es in Übereinstimmung mit dem menschlichen Wesen sein soll, von hervorragendem Interesse. Hieraus resultiert der utopische Charakter der anthropologischen Geschichtsauffassung, ihr idealistischer Teleologismus. Es ist also kein Zufall, wenn Zehm im „Anthropologischen“ das „tendenziell angelegte Ziel“ der Menschwerdung, die „Tendenz oder den Zielinhalt“ der geschichtlichen Entwicklung usw. sucht und für gegeben betrachtet. Ein abstraktes Menschsein soll die Geschichte erklären. Mit der Existenz des menschlichen Wesens ist die ganze Geschichte der Menschheit gegeben, die auf das fixierte Ziel der Verwirklichung des „Menschseins“ lossteuert. Das Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung verwandelt sich in ein unabwendbares Fatum, in Vorsehung. An die Stelle der aus den materiellen Bedingungen des Lebens hervorgehenden zweckgerichteten Tätigkeit der Menschen tritt die von einem Endzweck der Geschichte provozierte Tätigkeit des geschichtlichen Menschen, die objektive Kausalität des Geschichtsprozesses verwandelt sich in Finalität, die wissenschaftliche Voraussicht auf der Grundlage der Erkenntnis der objektiven Entwicklungsgesetze wird durch das utopische Prinzip Hoffnung verdrängt und der wissenschaftliche Sozialismus, die größte Errungenschaft des 19. Jahrhunderts, verwandelt sich in den utopischen Sozialismus mit modernem make up zurück. Und das alles unter der Flagge der Vollendung, Bereicherung, Erneuerung und Erfrischung der marxistischen Philosophie. Diese Auffassung der Geschichte als mystische Heimkehr des Menschen zu sich selbst, zum verlorenen Paradies eines vor aller Geschichte gegebenen „wahren Menschseins“ hat mit dem historischen Materialismus nichts zu tun und muß als mit den Grundanschauungen unserer Philosophie unvereinbar zurückgewiesen werden.

*Über das Verhältnis des historischen Materialismus zu den  
Gesellschaftswissenschaften*

Hier soll keineswegs die ganze Problematik des Verhältnisses von historischem Materialismus als philosophischer Wissenschaft und konkreten Gesellschaftswissenschaften dargelegt, sondern nur der grundlegende Unterschied skizzenhaft angedeutet werden, der zwischen dem historischen Materialismus und der bürgerlichen Sozial- und Geschichtsphilosophie in ihrem Verhältnis zu den einzelnen Gesellschaftswissenschaften besteht.

Bis zur Begründung des historischen Materialismus durch Marx und Engels herrschte auf allen Gebieten der Wissenschaft von der Gesellschaft und ihrer Geschichte uneingeschränkt die idealistische Geschichtsauffassung, da auch die Versuche der bürgerlichen materialistischen Philosophen, eine materialistische Theorie des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen, fehlgeschlagen waren. Es gab Geschichts-, Rechts-, Staats-, Religionsphilosophie usw., deren idealistisches Wesen auch darin sich ausdrückte, daß sie an die Stelle der noch unbekannten, noch unerforschten und unbegriffenen wirklichen Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens und seiner Geschichte willkürliche, phantastische, konstruierte Zusammenhänge setzten. Diese Sozialphilosophien warfen sich zu Richtern über die konkreten Gesellschaftswissenschaften auf und versuchten, diese in eine Zwangsjacke aus dem Gewebe philosophischer Dogmen zu schnüren. Im Gegensatz hierzu ist der historische Materialismus die Beseitigung aller willkürlichen Konstruktionen der Sozial- und Geschichtsphilosophie; er ist die Aufhebung aller bisherigen Philosophie als Prokrustesbett der Geschichte. Darum klingt der Vorwurf aus dem Munde der bürgerlichen Philosophen besonders seltsam, daß der historische Materialismus sich der willkürlichen Geschichtskonstruktion schuldig mache. Es ist die willkürlichste Geschichtskonstruktion, zu behaupten, die Menschen würden erst durch das Denken dazu gebracht, zu essen, zu trinken, zu wohnen, sich zu kleiden usw., sie gelangten also durch die Philosophie zur Ökonomie, statt umgekehrt davon auszugehen, daß die Menschen zuerst essen, trinken, sich kleiden, wohnen usw. müssen, d. h., daß sie zuerst durch ihre materielle Produktion die Voraussetzung ihres Lebens schaffen müssen ehe sie Politik, Philosophie, Religion usw. betreiben können. Indem der historische Materialismus von den wirklichen Voraussetzungen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen ausgeht, setzt er an die Stelle der die wirklichen Gesellschaftswissenschaften einschränkenden philosophischen Spekulationen die Wissenschaft von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft. Spekulative, konstruierte Zusammenhänge in Gesellschaft und Geschichte müssen der wissenschaftlichen Erforschung und Aufdeckung der wirklichen gesetzmäßigen Zusammenhänge weichen. „Da, wo die Spekulation aufhört“ — schrieben Marx und Engels —, „beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen“ (Deutsche Ideologie, S. 23). Der historische Materialismus ist also keine Geschichtsphilosophie im alten Sinne. Er ist keine Schablone, kein Geschichtsschema, in das die Erkenntnisse der konkreten Gesellschaftswissenschaften hineingepreßt werden. Er ist vielmehr gerade die Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate der Gesellschaftswissenschaften, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung abstrahieren lassen. Das



Verhältnis von historischem Materialismus und Gesellschaftswissenschaften besteht also u. a. darin, daß die einzelnen Gesellschaftswissenschaften — jede auf ihrem Gebiet — das konkrete Material liefern, das vom historischen Materialismus philosophisch verarbeitet wird. Darum entwickelt sich der historische Materialismus mit den konkreten Gesellschaftswissenschaften, bereichert sich aus ihnen, verallgemeinert ihre Ergebnisse, nimmt diese in sich auf und überprüft an ihnen ständig seine Thesen.

Zugleich aber ist der historische Materialismus von großer Bedeutung für die Einzelwissenschaften. Da die vom historischen Materialismus erforschten allgemeinsten Entwicklungs- und Strukturgesetze des gesellschaftlichen Lebens in allen konkreten Bewegungsformen der Gesellschaft wirken, sind sie auf alle Gesellschaftswissenschaften anwendbar. Der historische Materialismus bildet die theoretische und gnoseologische wie auch die methodologische Grundlage der einzelnen Gesellschaftswissenschaften. Darum muß er alle Einzelwissenschaften durchdringen. Ohne ihn können die Einzelwissenschaften die grundlegenden Fragen ihres eigenen Forschungsbereichs nicht wahrhaft wissenschaftlich lösen.

Die ganze verwickelte Problematik der Beziehungen zwischen historischem Materialismus und konkreten Gesellschaftswissenschaften tritt uns deutlich im Verhältnis des historischen Materialismus zur Geschichtswissenschaft entgegen. Soll der historische Materialismus nicht einfach Universalgeschichte sein, so muß zwischen den verschiedenen Gegenständen der Geschichtswissenschaften und dem Gegenstand des historischen Materialismus deutlich unterschieden werden. Historischer Materialismus und Geschichtswissenschaften haben es zwar mit derselben gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun, aber sie untersuchen verschiedene Seiten dieser Wirklichkeit und treten unter ganz verschiedenen Aspekten an diese heran.

Nach weit verbreiteter bürgerlicher Auffassung hat es die Geschichtsschreibung mit dem Einmaligen, dem Individuellen der geschichtlichen Ereignisse zu tun, nicht aber mit den historischen Gesetzen. Daher betreiben viele bürgerliche Historiker die Geschichtswissenschaft als Anhäufung fragmentarisch gesammelter, unverarbeiteter Tatsachen, als Schilderung einzelner Begebenheiten in mehr oder weniger chronologischer Folge ohne Aufdeckung der inneren Gesetzmäßigkeiten der historischen Entwicklung. Wo aber wissenschaftliche Verarbeitung des Materials erfolgt, herrschen meistens Subjektivismus und völlige Willkür der Auslegung der einzelnen historischen Fakten. So vertritt z. B. auch der amerikanische Sozialphilosoph Harry Barnes in seinem Buch „Soziologie der Geschichte“ die Auffassung, daß es der Geschichtsforscher im Unterschied zum Geschichtsphilosophen nur mit der Beschreibung des Einmaligen, Singulären zu tun habe. Er schreibt: „Geschichtssoziologen und Historiker beschäftigen sich mit denselben Gegebenheiten und Perioden der Geschichte. Die Aufgabe des Historikers ist dabei vorwiegend eine idiographische. Er wird de facto jedoch zum Geschichtssoziologen, sobald er Gesetzmäßigkeiten aus der historischen Entwicklung abzuleiten versucht. Weicht der Geschichtssoziologe hingegen von seinem Bemühen um eine nomothetische Erkenntnis der sozialen Entwicklung der Menschheit ab und erschöpft sich in reiner Deskription, hört er auf, Soziologe zu sein und wird wieder Geschichtsschreiber“ (Harry Barnes, Soziologie der Geschichte, Humboldt-Verlag, Wien-Stuttgart, S. 8). Wenn die Aufgabe der Geschichtswissenschaft aber reine Deskription ist, kann von ihr als Wissenschaft



gar nicht gesprochen werden. Daher zeigt sich gerade an der Bestimmung der Aufgabe der Geschichtswissenschaft als einer gesellschaftswissenschaftlichen Einzelwissenschaft besonders deutlich, daß die konkreten Gesellschaftswissenschaften nur auf der Grundlage des historischen Materialismus als ihrer allgemeinen Theorie und Methode zu wirklichen Wissenschaften werden können. Ohne die materialistische Geschichtsauffassung bleibt die Geschichte entweder — wie bei den theorielosen Empirikern — eine einfache Sammlung toter Fakten, toter geschichtlicher Daten, oder verwandelt sich in idealistischen Subjektivismus und spekulative Geschichtskonstruktion. Nur auf der Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung ist die wissenschaftliche Darstellung der Geschichte, ihrer gesetzmäßigen Prozesse wie ihrer individuellen Abläufe, ihrer gesellschaftlichen Triebkräfte wie ihrer handelnden Personen möglich. Sie ist möglich, weil der historische Materialismus „den Weg (wies) zum wissenschaftlichen Studium der Geschichte als eines einheitlichen, in all seiner gewaltigen Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit gesetzmäßigen Prozesses“ (Lenin, Marx-Engels-Marxismus, Moskau 1947, S. 17).

Wenn auch die Geschichtswissenschaft die historischen Gesetze erforscht, die Gesetzmäßigkeiten, Zusammenhänge und Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung, ist dann ihr Gegenstand nicht mit dem Gegenstand des historischen Materialismus identisch? Nein. Die Geschichtswissenschaft erforscht eben nicht nur Gesetze der historischen Entwicklung, sondern es ist zugleich ihre Aufgabe, diese Gesetze in ihren einmaligen Erscheinungsformen darzustellen. Sie erfaßt die gesellschaftliche gesetzmäßige Entwicklung in den konkreten historischen Ereignissen und deren veränderlichen, fließenden, einmaligen, zufälligen Gestalten. Sie muß den wirklichen historischen Verlauf der Epochen, der Begebenheiten, die Zwecke und Absichten der Handelnden konkret fixieren. Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist es also, das Wesentliche, Gesetzmäßige des Geschichtsverlaufes in den historischen singulären, unwiederholbaren Ereignissen, in den mit dem Element des Unwesentlichen, des Zufälligen behafteten Erscheinungen sichtbar zu machen.

Der historische Materialismus hingegen untersucht die einzelne historische Erscheinung, um von ihr aus zum Wesen des Gesamtprozesses vorzudringen, um die letzten Ursachen, die tiefsten Triebkräfte der Gesellschaftsentwicklung als Ganzes aufzudecken. Er tritt also an die Wirklichkeit unter einem philosophischen Aspekt, vom allgemein-theoretischen Standpunkt aus heran. Hierbei ist für den marxistischen Philosophen und Gesellschaftswissenschaftler die aktive Teilnahme an der gesellschaftlichen Praxis, am ökonomischen, politischen und ideologischen Klassenkampf eine unabdingbare Voraussetzung für das wirkliche wissenschaftliche Begreifen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihrer gesetzmäßigen Veränderungen. Nur so kann der marxistische Philosoph zu theoretischen Erkenntnissen gelangen, die es ermöglichen, in den Gang der geschichtlichen Entwicklung einzugreifen, die Gesellschaft nicht nur zu interpretieren, sondern sie auf der Grundlage objektiver Entwicklungsgesetze zu verändern. Aus diesem Umstand ergibt sich die Berechtigung der von der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands immer wieder erhobenen Forderung nach einer engeren Verbindung der gesellschaftstheoretischen wissenschaftlichen Tätigkeit mit der gesellschaftlichen Praxis. Nur durch das Studium der gesellschaftlichen Wirklichkeit, durch eine tiefe und gründliche Verarbeitung der Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens

können die Kategorien des historischen Materialismus ausgearbeitet und vertieft werden. Aber auch nur in einer solchen exakten und systematischen Analyse der objektiven Entwicklungsgesetze der Gesellschaft, ihrer Veränderungen und ihrer Problematik kann sich wiederum die wissenschaftliche Fruchtbarkeit der aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit gewonnenen Kategorien des historischen Materialismus für die wissenschaftliche Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens erweisen. Dieses Studium der Wirklichkeit, der tiefen Umwandlungsprozesse, die sich in unserer Deutschen Demokratischen Republik vollziehen, wird aber von uns noch sehr unzulänglich betrieben.

In diesem Zusammenhang muß auf einen ernsten Mangel unserer Forschungsarbeit im gesellschaftswissenschaftlichen Bereich hingewiesen werden. Der Mangel an wissenschaftlich gewonnenem Tatsachenmaterial über unsere gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse wird noch durch eine unzulängliche, ja fast nicht existierende Zusammenarbeit der Philosophen mit den Vertretern der gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen und der Praxis selbst verstärkt. Komplexe Einzeluntersuchungen auf den verschiedenen Gebieten der gesellschaftlichen Erscheinungen sind aber nur durch eine solche Zusammenarbeit erfolgreich durchzuführen. Die geringe Aktivität unserer gesellschaftswissenschaftlichen Forschungstätigkeit in dieser Richtung ist aber auch die Ursache dafür, daß wir es noch nicht verstanden haben, auf der Grundlage der allgemeinen historisch-materialistischen Methode eine spezifische Methodologie der soziologischen Forschung zu entwickeln. Ohne die Ausarbeitung einer solchen speziellen marxistischen Methodologie der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung können wir keine wirklichen Fortschritte bei der wissenschaftlichen Analyse unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit machen.

Wir wissen, daß wir den bürgerlichen Gesellschaftswissenschaftlern, den bürgerlichen Soziologen, Ökonomen usw. kein Wort glauben dürfen, sobald sie über die allgemeine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, der politischen Ökonomie usw. sprechen. Das bedeutet aber keineswegs, daß diese bürgerlichen Wissenschaftler nicht in der Lage wären, auf dem Gebiet spezieller Tatsachenforschung wertvolle Arbeiten zu liefern. Solche speziellen Tatsachenforschungen sind aber unmöglich ohne spezielle Methoden der soziologischen Tatsachenforschung. Es gilt also, unsererseits diese von den bürgerlichen Gesellschaftswissenschaftlern verwendeten Methoden zu studieren, ihre Brauchbarkeit zu überprüfen, sie kritisch anzueignen und eigene Methoden auszuarbeiten. Die quantifizierenden Erhebungsverfahren, die methodische Beobachtung, die quantitativ und qualitativ ausgewertete Befragung, die Auswahl repräsentativer, typischer Forschungsobjekte und Sachzusammenhänge, wie sie von den bürgerlichen Gesellschaftswissenschaftlern angewandt werden, bedürfen der kritischen marxistischen Analyse und Auswertung. Lenin schrieb in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ über unser Verhältnis zu den bürgerlichen Gesellschaftswissenschaftlern: „Die Aufgabe der Marxisten ist es nun hier wie dort, es zu verstehen, die von diesen ‚Kommis‘ gemachten Errungenschaften sich zu eigen zu machen und zu verarbeiten (man kann zum Beispiel, wenn man die neuen ökonomischen Erscheinungen studieren will, keinen Schritt tun, ohne sich der Werke dieser Kommis zu bedienen), und es zu verstehen, die reaktionäre Tendenz derselben wegzuschneiden, die eigene Linie durchzuführen und die ganze Linie der uns feindlichen Kräfte und Klassen zu bekämpfen“ (Lenin, Materialismus

und Empiriekritizismus, Dietz Verlag 1949, S. 334). Im Hinblick auf die Entwicklung einer speziellen Methode der soziologischen Tatsachenforschung, die sich die „Errungenschaften“ der bürgerlichen soziologischen Forschung kritisch zu eigen gemacht hätte, stehen wir noch ganz am Anfang. Es wird aber die Aufgabe des historischen Materialismus sein, in Zusammenarbeit mit den konkreten Gesellschaftswissenschaften eine Methodologie der soziologischen Tatsachenforschung zu erarbeiten. Seien wir immer eingedenk des Wortes, das Engels an Schmidt schrieb: „Unsere Geschichtsauffassung aber ist vor allem eine Anleitung beim Studium, kein Hebel der Konstruktion à la Hegelianertum“ (Marx/Engels, Ausgew. Schr., Bd. II, Moskau 1950, S. 457).

Mit der Forderung nach Ausarbeitung einer marxistischen Methodologie der soziologischen Tatsachenforschung stoßen wir notwendigerweise auf Fragen, die seit einiger Zeit von marxistischen Philosophen diskutiert werden: In welchem Verhältnis stehen historischer Materialismus und Soziologie zueinander? Bedarf es einer besonderen marxistischen Soziologie oder ist der Gegenstand der Soziologie mit dem des historischen Materialismus identisch? Ist neben den konkreten Einzelwissenschaften die soziologische Tatsachenforschung als besonderer Zweig der Gesellschaftswissenschaften erforderlich und wenn ja, was ist ihr besonderer Gegenstand? Der vorliegende Artikel beabsichtigt nicht, diese und andere damit zusammenhängende Fragen zu beantworten (ich werde bei anderer Gelegenheit zu diesen Fragen Stellung nehmen), aber es soll auf die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Diskussion dieser Probleme ausdrücklich hingewiesen werden. Eine marxistische Beantwortung der angeschnittenen Fragen erfordert eine gründliche Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Soziologie, über deren Gegenstand und Aufgaben die bürgerlichen Soziologen sehr weit auseinandergehende und häufig entgegengesetzte Auffassungen vertreten.

Auch das Verhältnis der marxistischen Ästhetik und Ethik als philosophischer Wissenschaften zur marxistischen Philosophie allgemein und zum historischen Materialismus insbesondere sollte Gegenstand klärender wissenschaftlicher Diskussionen sein. Sie sind um so dringender nötig, als auf dem Gebiet der Ästhetik und vor allem der marxistischen Ethik große Aufgaben bei der theoretischen Durchdringung unserer revolutionären gesellschaftlichen Praxis zu lösen sind. Ein wissenschaftlicher Meinungsstreit, auf der Grundlage und im Geiste der marxistisch-leninistischen Philosophie geführt, könnte für die bessere Bewältigung der Aufgaben dieser gesellschaftlichen Praxis von großer Bedeutung sein.



# Über die Rolle und die Überwindung der Widersprüche der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in der DDR

Von WOLFGANG EICHHORN (Berlin)

## I.

Das gesellschaftliche Leben in der Deutschen Demokratischen Republik bietet auf den ersten Blick das Bild einer Vielzahl mannigfaltiger Widersprüche. Es existieren Widersprüche zwischen Produktion und gesellschaftlichen Bedürfnissen, zwischen Sozialismus und Kapitalismus, zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen Arbeiterklasse und Bauernschaft usw. Die praktische politische Tätigkeit beim Aufbau des Sozialismus muß sich von der Erkenntnis dieser Widersprüche, von der Einsicht in die Art und Weise ihrer Bewegung und Überwindung leiten lassen; denn die gesellschaftliche Entwicklung geht durch die Entwicklung und Überwindung der Widersprüche vor sich, durch den Kampf zwischen Neuem und Altem, der auf der Grundlage der Widersprüche sich entfaltet und deren Ausprägung zum Ziele hat. Dabei kommt den verschiedenen Widersprüchen im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik verschiedenes Gewicht zu, und man muß es verstehen, aus der Vielzahl der Widersprüche diejenigen herauszufinden, die im gegebenen Entwicklungsprozeß die entscheidende Rolle spielen; man muß vor allem den grundlegenden, beherrschenden, dominierenden Widerspruch herausfinden, von dessen Wirksamkeit alle anderen Widersprüche auf diese oder jene Art abhängen. Die praktische politische Tätigkeit muß von den Erfordernissen der Bewegung und Lösung des grundlegenden Widerspruchs ausgehen und muß die Aufgaben, die sich aus der Wirksamkeit der abgeleiteten Widersprüche ergeben, denjenigen Aufgaben unterordnen, die aus der Wirksamkeit des dominierenden Widerspruchs erwachsen.

Die Deutsche Demokratische Republik befindet sich in der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus. Die entscheidenden Widersprüche, von deren Bewegung und Lösung alle anderen Widersprüche abhängen, können also nur diejenigen Widersprüche sein, die sich aus der Wechselwirkung, aus dem Zusammenstoß neuer und alter Wirtschaftsformen und Klassenkräfte ergeben: der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus, klassenmäßig vertreten durch die sozialistische Arbeiterklasse einerseits und durch die Klasse der Privatkapitalisten andererseits, und der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft, klassenmäßig vertreten durch die sozialistische Arbeiterklasse einerseits und durch das Kleinbürgertum, d. h. die Kleinproduzenten und kleinen Privateigentümer (vor allem die Klein- und Mittelbauern) anderer-

seits. *Der grundlegende, bestimmende Widerspruch kann nur der zwischen Sozialismus und Kapitalismus, zwischen Arbeiterklasse und Bourgeoisie sein*; denn die Übergangsperiode ist der Prozeß der Ablösung und Ersetzung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung durch die sozialistische. Bewegung, Entwicklung und Überwindung dieses Widerspruchs stellen die allgemeine Grundlage dar, auf der alle anderen Prozesse vor sich gehen und alle anderen Widersprüche wirksam sind.

Die dominierende Rolle des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus ist jedoch nicht nur ein Problem der Wechselwirkung der in der Deutschen Demokratischen Republik selbst vorhandenen ökonomischen Formationen und Klassenkräfte. Der Prozeß der Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik ist vielmehr ein Teil des Weltkampfes zwischen Sozialismus und Kapitalismus, ein Teil des siegreichen Vormarsches des Sozialismus in der ganzen Welt und des Untergangs des kapitalistischen und imperialistischen Weltsystems, ein Teil des Prozesses der sozialistischen Weltrevolution, der durch die Große Sozialistische Oktoberrevolution eingeleitet wurde.

Kapitalismus und Sozialismus sind vor allem internationale Mächte. Die Stärke des Kapitalismus in jedem Lande, das zum Sozialismus schreitet, besteht vor allem in seinen internationalen Verbindungen. Die imperialistische Umwelt stellt eine ständige materielle, politische und ideologische Nährquelle für ihn dar. Andererseits stellen die kapitalistischen Kräfte in den Ländern, die sich in der Übergangsperiode befinden, eine materielle und ideologische Basis für alle möglichen Arten von Kriegsprovokationen der äußeren imperialistischen Kräfte gegen die sozialistischen Staaten dar. Das gilt infolge der eigenartigen nationalen Lage in verstärktem Maße für die Verhältnisse in der Deutschen Demokratischen Republik; denn die Verbindungen reaktionärer kapitalistischer Kräfte mit der imperialistischen Umwelt sind hier viel enger, fester und direkter. Aber auch die Stärke des Sozialismus in jedem einzelnen Lande und die Gewähr für seine Unüberwindlichkeit bestehen vor allem in den internationalen Verbindungen der einzelnen sozialistischen Länder mit dem mächtigen und festgefügt Lager des Sozialismus, an dessen Spitze die Sowjetunion steht, sowie mit der revolutionären Arbeiterbewegung in den kapitalistischen Ländern. Der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus ist also der grundlegende Widerspruch einer ganzen Epoche der Weltgeschichte, die mit der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution beginnt.

Der Kampf um die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus in der Deutschen Demokratischen Republik ist, wie schon betont, ein Teil des Kampfes um die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus im Weltmaßstab. Beide Widersprüche sind zwar nicht unmittelbar identisch. — Dies zu behaupten würde bedeuten, die grundfalsche trotzkistische These zu vertreten, daß die inneren Widersprüche der sozialistischen Revolution nur in der „Arena der Weltrevolution“ überwunden werden könnten. — Aber sie hängen eng miteinander zusammen. Der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus im Weltmaßstab wirkt nicht einfach als ein bloß äußerer Widerspruch auf die Prozesse der Übergangsperiode im Innern der Deutschen Demokratischen Republik ein; vielmehr geht er in die Bewegung und Wirksamkeit des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus in

der Deutschen Demokratischen Republik selbst ein, er durchdringt ihn und wird insofern zu einem Teil des inneren Widerspruchs. Dasselbe gilt in noch höherem Grade in bezug auf den Widerspruch zwischen der deutschen Arbeiterklasse in ihrer Gesamtheit und den mit ihr verbündeten demokratischen und patriotischen Kräften des deutschen Volkes einerseits und dem in Westdeutschland herrschenden Monopolkapitalismus und Militarismus andererseits. Aus all dem ergibt sich, daß der grundlegende, dominierende, beherrschende Widerspruch in der Deutschen Demokratischen Republik der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus ist. Die Tatsache, daß der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus in der Deutschen Demokratischen Republik ein Teil des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus im Weltmaßstab ist, wirkt beständig in Richtung auf die Erhöhung seiner Rolle, auf seine Zuspitzung und auf die Verschärfung des Klassenkampfes, durch den dieser Widerspruch ausgetragen wird. Die Festlegung der Aufgaben für den Klassenkampf um die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus muß daher stets die Erfordernisse des Kampfes gegen den Imperialismus, vor allem gegen den westdeutschen Imperialismus berücksichtigen. Eine der wichtigsten Aufgaben des Klassenkampfes während der Übergangsperiode ist deshalb einerseits die Zerschlagung der Verbindungen der inneren kapitalistischen Kräfte mit der imperialistischen Umwelt, mit den in Westdeutschland herrschenden imperialistischen Kräften und andererseits die Festigung und der Ausbau der Verbindungen der Arbeiter-und-Bauern-Macht mit dem sozialistischen Weltlager und mit der sozialistischen Arbeiterbewegung auch in den kapitalistischen Ländern, insbesondere in Westdeutschland. Daher ist der Kampf gegen die Antisowjethetze, gegen alle Tendenzen der Herabminderung und Verleumdung des proletarischen Internationalismus, die Zerschlagung der heuchlerischen Phrase vom „Nationalkommunismus“ erstes Gebot im Kampf um den Aufbau des Sozialismus in jedem Lande.

Ein weiterer Umstand, der die dominierende Rolle des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus während der Übergangsperiode erhöht, ist das Vorhandensein der kleinen Warenproduktion. Lenin lehrt, daß die Stärke des Kapitalismus und der Bourgeoisie u. a. in der Existenz der Kleinproduktion besteht, da diese unausgesetzt, elementar und im Massenumfang Kapitalismus und Bourgeoisie erzeugt. Der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft, zwischen Arbeiterklasse und Kleinbürgertum ist nicht nur vom Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus abhängig, er erhöht auch dessen Rolle als grundlegender, dominierender Widerspruch. Die kleine Warenwirtschaft stellt keine selbständige ökonomische Formation dar, sondern ist der jeweiligen Gesellschaftsordnung und daher auch dem Prozeß der Ablösung einer Gesellschaftsordnung durch eine andere untergeordnet. Die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft ist nur auf der Grundlage der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus möglich; und dessen Überwindung ist nur möglich bei gleichzeitiger Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft, da diese eine Wurzel des Kapitalismus ist und ständig kapitalistische Verhältnisse erzeugt. Zwischen beiden Widersprüchen besteht Wechselwirkung, wechselseitige Bedingtheit, wobei der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus der grundlegende, bestimmende, beherrschende ist.



Wenn von der Rolle dieser beiden Widersprüche und vor allem des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus in der Übergangsperiode in der Deutschen Demokratischen Republik die Rede ist, muß weiter beachtet werden, daß die Prozesse der Überwindung des Kapitalismus durch den Sozialismus und die diesem Prozeß innewohnenden Widersprüche nicht nur ökonomischer Natur sind, wenn auch die ökonomische Seite dieser gesellschaftlichen Prozesse die objektive Grundlage aller anderen Seiten des gesellschaftlichen Lebens ist. Es handelt sich hier um Widersprüche in den Klassenbeziehungen, deren Bewegung und Überwindung sich nur im praktischen Handeln der Menschen, im Klassenkampf, vollziehen kann. Diese Widersprüche werden im politischen und ideologischen Leben der Menschen widergespiegelt und im Kampf der gesellschaftlichen Klassenkräfte ausgetragen. Die sozialistischen Umgestaltungen können nur in dem Maße vorangehen, wie die breiten werktätigen Massen die Arbeiter-und-Bauern-Macht bewußt unterstützen, wie sie den Aufbau des Sozialismus als ihre eigene Sache begreifen und zu ihrer eigenen Sache machen, wie sie unter Führung der Partei der Arbeiterklasse bewußt am Aufbau des Sozialismus arbeiten und alle Versuche der Restaurierung der alten kapitalistischen Verhältnisse als solche erkennen und zunichte machen. Die Bewegung und Überwindung der genannten Widersprüche ist vor allem auch eine Frage des Kampfes der sozialistischen Ideologie, die die Klasseninteressen der Arbeiterklasse zum Ausdruck bringt, gegen die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Lebensgewohnheiten und Auffassungen, die aus der Vergangenheit überliefert sind und aus den in der Deutschen Demokratischen Republik noch vorhandenen kapitalistischen und kleinbürgerlichen Produktionsverhältnissen sowie aus der imperialistischen Umwelt noch ständig genährt werden. Diese Gewohnheiten und Auffassungen sind äußerst gefährliche Feinde der sozialistischen Umgestaltung. Obgleich sie die Klassenstellung und die Interessen der Bourgeoisie und des Kleinbürgertums zum Ausdruck bringen und den Klasseninteressen der Arbeiterklasse zutiefst entgegengesetzt sind, dringen sie doch durch verschiedene Kanäle in die Arbeiterklasse ein und hemmen die Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins. Die Leninsche These, daß sich die Arbeiter spontan zum Sozialismus hingezogen fühlen, daß sich ihnen aber dennoch die kapitalistische Ideologie spontan am meisten aufdrängt, gilt auch noch in hohem Maße für die Übergangsperiode. In seinem Werk „Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht“ faßt Lenin daher den Kampf des klassenbewußten Proletariats gegen die kapitalistischen und kleinbürgerlichen Gewohnheiten als einen Kampf der sozialistischen Bewußtheit, der proletarischen klassenbewußten Disziplin gegen die bürgerliche und kleinbürgerliche Spontaneität und Elementargewalt auf. Dies sei, meint Lenin, „der gewaltigste Kampf des sozialistischen Bewußtseins gegen die bürgerlich-anarchistische Spontaneität, ein Kampf von weltgeschichtlicher Bedeutung“.<sup>1</sup> Ohne den Sieg der sozialistischen Bewußtheit und Disziplin sei ein Sieg des Sozialismus über den Kapitalismus nicht möglich. Im Vorhandensein der kleinbürgerlichen Anarchie, Disziplin- und Verantwortungslosigkeit und in ihrem spontanen Eindringen in die werktätigen Massen sieht Lenin „ein wahres Unterpfand für eine Restauration“ der Herrschaft der Bourgeoisie.<sup>2</sup> Hier zeigt sich,

<sup>1</sup> W. I. Lenin, Ausg. Werke, Bd. II, S. 371.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 375.

wie gefährlich und im Grunde konterrevolutionär die revisionistische Anbetung der Spontaneität, die Herabminderung des sozialistischen Bewußtseins, die Herabminderung der führenden Rolle der Partei und der lenkenden, kontrollierenden, planenden und zentralisierenden Rolle des sozialistischen Staates ist. In der Tat ist der Kampf der sozialistischen Bewußtheit gegen die Spontaneität eine Erscheinungsform des Kampfes zwischen Sozialismus und Kapitalismus, des Kampfes um die Überwindung der Widersprüche der Übergangsperiode. Die Geschichte der Klassenkämpfe in den sozialistischen Ländern und gerade die Ereignisse in Ungarn haben gezeigt, daß eine Abschwächung des Kampfes gegen die bürgerliche Elementargewalt zur Untergrabung der sozialistischen Errungenschaften, zum Einströmen bürgerlicher Ideologie in zurückgebliebene Teile der Massen führt, was den inneren und äußeren Feinden des werktätigen Volkes die Möglichkeit gibt, konterrevolutionäre Verschwörungen und Putsche zu inszenieren und Unruhen zu schüren.

Der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus und der Klassenkampf der Arbeiterklasse gegen die Bourgeoisie, der in allen seinen Formen auf die Überwindung dieses Widerspruchs gerichtet ist, stellen also die grundlegende, entscheidende Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik dar. Der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft hängt — obgleich er einen eigenen unterscheidenden Charakter und eigene Gesetzmäßigkeiten seiner Bewegung und Überwindung besitzt — vom Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus ab. Der Kampf um seine Überwindung ist dem Kampf um die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus untergeordnet.

In der Deutschen Demokratischen Republik wirken weiterhin, wie eingangs erwähnt, eine Vielzahl anderer Widersprüche, die jedoch alle auf diese oder jene Weise von den genannten Widersprüchen abhängen. Vor allem wäre auf die inneren Widersprüche des Sozialismus hinzuweisen, die sich mit der Entstehung sozialistischer gesellschaftlicher Beziehungen herausbilden und so bereits während der Übergangsperiode als Triebkräfte der Entwicklung zu wirken beginnen. Sie dehnen das Feld ihrer Wirksamkeit in dem Maße aus, wie die oben genannten Widersprüche der Übergangsperiode überwunden werden; der Umfang ihrer Wirksamkeit als Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung hängt also während der Übergangsperiode von diesen Widersprüchen ab. Die Austragung dieser Widersprüche ist das Grundproblem der gesellschaftlichen Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik.

## II.

Der Widerspruch zwischen Sozialismus und Privatkapitalismus bildete sich in der Deutschen Demokratischen Republik im Verlaufe der revolutionären Umwälzungen nach 1945 heraus. Aus der Herausbildung dieses Widerspruchs folgt keineswegs, daß unmittelbar auch seine Überwindung auf der Tagesordnung stand. Die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens geht nicht nur bzw. nicht erst durch die Überwindung von Widersprüchen vor sich, wie häufig in Abhandlungen vor allem über Widersprüche im Sozialismus behauptet wird, sondern auch durch Bewegung, Entwicklung oder Entfaltung von Widersprüchen. Dabei entspricht der Bewegung und Entwicklung von Widersprüchen wesentlich die

quantitative Entwicklung, während der Überwindung von Widersprüchen der qualitative Übergang einer Erscheinung in eine andere entspricht.

Ein Versuch, der darauf abgezielt hätte, den Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus beispielsweise schon im Jahre 1949 oder 1950 durch die Beseitigung des Kapitalismus überwinden zu wollen, wäre der Entwicklung der Volkswirtschaft nicht dienlich gewesen, sondern hätte sie gestört. Er hätte zur Stilllegung bedeutender Teile der Volkswirtschaft führen und sie so untergraben müssen; er hätte es unmöglich gemacht, die kleine und mittlere kapitalistische Produktion — gestützt auf die sozialistischen Kommandohöhen — für den Aufbau einer demokratischen und sozialistischen Wirtschaft auszunutzen; er hätte ein großes Heer von Arbeitslosen geschaffen und ferner in dem bereits begonnenen nationalen Befreiungskampf eine strategische Reserve ins Lager der Feinde der Nation und der Demokratie getrieben. Eine Politik der *unmittelbaren* Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus wäre also ein großer Fehler gewesen. Wohl aber stand vor der Arbeiterklasse die Aufgabe, die *Bewegung* dieses Widerspruchs unter ihre *Kontrolle* zu bringen, die *Entwicklung* dieses Widerspruchs *in bestimmte Bahnen zu lenken*, ihr eine *bestimmte Richtung* zu geben: die Richtung auf das ständig steigende Übergewicht des Sozialismus über den Kapitalismus und auf die *Schaffung der Bedingungen für die Überwindung* des Widerspruchs. Die grundlegende Voraussetzung für die Lösung dieser Aufgabe war die Erringung der politischen Herrschaft durch die deutsche Arbeiterklasse. Unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung können sich die Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens nur spontan-anarchisch, auf dem Wege von Krisen und Konvulsionen entwickeln. Die Errichtung der Arbeiter-und-Bauern-Macht einer *sozialistischen Staatsmacht*, die sich auf einen sozialistischen Sektor in der Volkswirtschaft stützt und die durch die marxistisch-leninistische Partei der Arbeiterklasse geführt wird, war die entscheidende Voraussetzung dafür, daß das objektive Gesetz des dialektischen Widerspruchs bewußt ausgenutzt werden konnte, um die Entwicklung der Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens in kontrollierte Bahnen zu lenken, ihr Hervorbrechen in Krisen zu vermeiden und bewußt weitere Bedingungen für ihre Lösung zu schaffen. Um die Entwicklung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus in bestimmte Bahnen und in eine bestimmte Richtung zu lenken, und um die Bedingungen seiner Überwindung vorzubereiten, führte der sozialistische Staat die ökonomische Politik der Einschränkung der Ausbeutertendenzen des Kapitalismus und der gleichzeitigen Ausnutzung der kapitalistischen Produktion zur Erzeugung vor allem von Massenbedarfsgütern durch, eine Politik, die den Klassenkampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistischen Elemente beinhaltete und auf der Unterdrückung restaurativer kapitalistischer Elemente durch die sozialistische Staatsmacht beruhte.

Nur durch diese Politik konnte und kann ein Hervorbrechen des Widerspruchs in Konflikten, Krisen usw. verhindert und der sozialistischen Wirtschaftsform ein ständig steigendes Übergewicht in der Volkswirtschaft gesichert werden. Aber dadurch kann noch nicht die Problematik selbst, die dieser Widerspruch in sich birgt, beseitigt werden. Sie tritt an bestimmten Punkten in Schwierigkeiten und anderen Widersprüchen an den Tag, die ihrerseits wieder die Notwendigkeit der Überwindung des zugrunde liegenden Widerspruchs deutlich



machen. Schon die Politik der Einschränkung und gleichzeitigen Ausnutzung des Kapitalismus birgt einen Widerspruch oder eine Reihe von Widersprüchen in sich. Es ist ein Widerspruch, wenn man den Kapitalismus einschränken und zugleich ausnutzen will. Infolge dieses Widerspruchs steht die ökonomische Politik unserer Arbeiter-und-Bauern-Macht beständig vor zwei gegensätzlichen Gefahren<sup>3</sup>: entweder vor der Gefahr, durch eine zu große Einschränkung der Ausbeutertendenzen des Kapitalismus die kapitalistische Produktion und damit vor allem die Produktion von Massenbedarfsgütern zu drosseln — diese Gefahr wurde zwischen 1952 und 1953 real — oder vor der Gefahr, durch das Bestreben, die kapitalistische Produktion für die Entwicklung der Volkswirtschaft auszunutzen, ein Anwachsen spekulativer und anarchischer Tendenzen zu begünstigen oder zu fördern — diese Gefahr wurde seit Mitte 1953 real. Den Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus in kontrollierte Bahnen lenken, heißt, die Einschränkung des Kapitalismus einerseits und seine Ausnutzung andererseits so gegeneinander abzuwägen, daß ein ständig steigendes Übergewicht des Sozialismus über den Kapitalismus und zugleich ein Maximum an volkswirtschaftlichem Nutzen in bezug auf Erzeugnisse der kapitalistischen Produktion erreicht wird. Aber auch die beste Abwägung dieser beiden Seiten der ökonomischen Politik kann, wie noch zu zeigen ist, die Problematik des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus und zwischen der Politik der Einschränkung und der gleichzeitigen Ausnutzung des Kapitalismus nicht beseitigen. Auch in anderer Hinsicht bergen die Beziehungen zwischen Sozialismus und Kapitalismus und die Politik der Einschränkung und der gleichzeitigen Ausnutzung des Kapitalismus Widersprüche in sich. Vor allem werden durch diese Beziehungen innerhalb der kapitalistischen Produktion eine Reihe von Widersprüchen erzeugt, die zu ihrer Auflösung treiben. Ein solcher Widerspruch besteht z. B. darin: Das Wesen des Kapitalismus ist die Mehrwertproduktion, beruhend auf Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft. Unter den Bedingungen der gewaltigen Kraft des sozialistischen Sektors in der Deutschen Demokratischen Republik ist der Kapitalismus jedoch gezwungen, der Bewegung der Löhne in der sozialistischen Wirtschaft Rechnung zu tragen. Diese werden bestimmt durch das sozialistische Prinzip der Leistung, das Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft und Ausbeutung ausschließt und aufhebt. Da der Kapitalismus gezwungen ist, die Entlohnung nach Leistung faktisch zu übernehmen, muß er Beziehungen eingehen, durch die gewisse Voraussetzungen aufgehoben werden, unter denen die Arbeitskraft als Ware auftreten und behandelt werden kann, durch die also gewisse Voraussetzungen der kapitalistischen Produktion aufgehoben werden. Gleichzeitig aber tritt die Arbeitskraft im kapitalistischen Sektor als Ware auf; der Arbeiter verkauft seine wertschaffende Tätigkeit und innerhalb des kapitalistischen Betriebes ist er weder Eigentümer der Produktionsmittel, noch Eigentümer seiner Arbeitskraft, noch Eigentümer der erzeugten Produkte. Daher bleibt der Kapitalismus Kapitalismus, Mehrwertproduktion. Der Widerspruch, in dem sich der Kapitalismus befindet, besteht gerade darin, daß er Kapitalismus, Mehrwertproduktion ist, daß jedoch kraft des wachsenden Einwirkens der ökonomischen Gesetze des Sozialismus auf die kapitalistische Produktion in dieser selbst Grundvoraussetzungen der kapitalistischen Produktionsweise aufgehoben werden. Er

<sup>3</sup> Vgl. W. Mussler, „Die privatkapitalistische Industrie und die ökonomische Politik der Arbeiter-und-Bauern-Macht“, „Einheit“, Heft 6, Juni 1956.

bringt den Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus auf der einen Seite dieses Widerspruchs, auf der Seite des Kapitalismus, zum Ausdruck. Hier bewahrheitet sich Lenins These, daß jedes Ding im Leben sowohl „für sich“, als auch „für andere“ ist<sup>4</sup>, daß jedes Ding, indem es sich im Zusammenhang mit anderen befindet, es selbst und ein anderes ist.<sup>5</sup> Dieser Widerspruch muß in dem Maße wachsen, wie das Übergewicht des sozialistischen Sektors in der Volkswirtschaft wächst. Der Kapitalismus kann diesen Widerspruch nicht auf die Dauer „in sich fassen“, „aushalten“, wie Hegel sagen würde<sup>6</sup>; d. h. der Widerspruch treibt zu seiner Auflösung, und er kann nur aufgelöst werden durch die Überwindung des Kapitalismus. Ein ähnlicher Widerspruch entsteht infolge der Einwirkung der sozialistischen Planwirtschaft auf die kapitalistische Produktion, denn auch dieser Einfluß hebt wesentliche Züge der kapitalistischen Produktionsweise auf. Diese Einwirkung kommt zum Ausdruck im Vertragssystem zwischen volkeigenen und kapitalistischen Betrieben. Dieses ist ein Kontrakt zwischen sozialistischem Staat und Kapitalist, vermittels dessen in ständig steigendem Ausmaß die durch den Staat ausgeübte Kontrolle, Überwachung und Lenkung der kapitalistischen Produktion und des kapitalistischen Handels verwirklicht wird. Nach Lenin ist dies das Wesen des Staatskapitalismus: „Staatskapitalismus, das ist jener Kapitalismus, den wir einzuschränken, dessen Grenzen wir festzulegen wissen werden.“<sup>7</sup> Das Vertragssystem bedeutet schon ein Hinausgehen über den Privatkapitalismus zum Staatskapitalismus, es beginnt sozusagen mit der Aufhebung des Privatkapitalismus, jedoch noch auf der Grundlage und im Rahmen des Privatkapitalismus. Es beinhaltet einen Widerspruch, der zu seiner Auflösung treibt, der ausgetragen werden muß und der nur ausgetragen werden kann im Kampf der Klassenkräfte, im weiteren Kampf des als herrschende Klasse organisierten Proletariats gegen die kapitalistischen Produktionsverhältnisse und ihre Träger. Dieser Widerspruch führt unmittelbar an den Übergang des Privatkapitalismus in eine höhere Produktionsform heran und beginnt gewissermaßen mit diesem Übergang bereits innerhalb des Privatkapitalismus.

Diese Widersprüche sind unvermeidlich unter den Bedingungen der Einwirkung der ökonomischen Gesetze des Sozialismus auf die kapitalistische Produktion, unter den Bedingungen der Einschränkung der Ausbeutertendenzen des Kapitalismus. Der Kapitalismus hat versucht, sich dem Wirken dieser Widersprüche zu entziehen, was ihm infolge von Unordnung und Willkür in der Preisbildung und infolge einer Reihe von Begünstigungen gegenüber den volkeigenen Betrieben teilweise auch möglich war. Einige Kapitalisten gingen dazu über, die

<sup>4</sup> W. I. Lenin, „Aus dem philosophischen Nachlaß“, Dietz Verlag, Berlin 1954, S. 25.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 53.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik“, II. Teil, Leipzig 1948, S. 59.

<sup>7</sup> W. I. Lenin, „Ausg. Werke“, Bd. II, S. 927. Es handelt sich hier also um einen Staatskapitalismus, der dadurch charakterisiert wird, daß der Staat ein sozialistischer Staat der Arbeiter und Bauern ist, der sich auf einen starken sozialistischen Sektor stützt, in dem jeglicher Kapitalismus vernichtet und jegliche Ausbeutung aufgehoben ist und der das Hauptinstrument des Kampfes der Werktätigen gegen jede Ausbeutung, des Kampfes um den Sozialismus darstellt. Dieser Staatskapitalismus dient also den Werktätigen, dem Aufbau des Sozialismus und richtet sich gegen die kapitalistische Ausbeutung. Er hat als Mittel der sozialistischen Umgestaltungen in China eine breite Anwendung gefunden.



durch den Einfluß der ökonomischen Gesetze des Sozialismus erfolgende Einschränkung in der Zirkulation durch Spekulation, d. h. auf Kosten der sozialistischen Volkswirtschaft wett zu machen. Das war die Grundlage dafür, daß die kapitalistische Produktion von 1953 bis 1955 schneller wuchs als die sozialistische. Daraus folgt erstens, daß der sich aus dem Antagonismus zwischen Lohnarbeit und Kapital in den kapitalistischen Betrieben ergebende Klassenkampf zwischen Arbeitern und Kapitalisten nicht nur innerhalb der kapitalistischen Betriebe selbst vor sich geht, sondern auch in den Beziehungen zwischen den kapitalistischen Betrieben einerseits und dem Staat, den sozialistischen Betrieben, der Arbeiterklasse insgesamt andererseits. Die Preispolitik ist ein solches Gebiet des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Zweitens folgt daraus, daß die Herabminderung derjenigen Widersprüche, in denen sich der Kapitalismus infolge der Einwirkung der ökonomischen Gesetze des Sozialismus befindet, nur möglich ist auf Kosten der sozialistischen Betriebe, auf Kosten der Arbeiterklasse, was gleichbedeutend ist mit der Entstehung volkswirtschaftlicher Verluste, zum Wachstum des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus im Rahmen der gesamten Volkswirtschaft führt und letztlich auch zur Zuspitzung dieses Widerspruchs führen würde. Eine solche Entwicklung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus würde auf die Dauer rückwärts führen, zur Untergrabung des Sozialismus. Die vor einiger Zeit erfolgten Maßnahmen im Preis- und Steuersystem laufen auf die Schaffung ökonomisch gleicher Bedingungen hinaus, unter denen sozialistische wie Privatbetriebe produzieren. Das bedeutet, daß der Kapitalismus gezwungen ist, sich weiterhin in den Widersprüchen zu bewegen, die infolge der Einwirkung der ökonomischen Gesetze des Sozialismus in der kapitalistischen Produktion existieren und die mit dem Wachstum dieser Einwirkung weiter wachsen werden. Das ist unvermeidlich, wenn der Entwicklung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus die Richtung auf die Höherentwicklung der Gesellschaft, auf den Aufbau des Sozialismus gegeben wird.

Aus der Betrachtung dieser Widersprüche ergibt sich theoretisch die Schlußfolgerung von der Notwendigkeit der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus auf dem Wege der Überwindung des Kapitalismus. Praktisch steht die Frage so, daß die Arbeitsproduktivität der kapitalistischen Produktion immer mehr hinter dem gesellschaftlichen Durchschnitt zurückbleibt, der durch die Entwicklung der Arbeitsproduktivität in der sozialistischen Industrie bestimmt wird. So erzeugt die sozialistische Wirtschaft in der Deutschen Demokratischen Republik mit etwa 60 % der Beschäftigten fast 70 % des gesellschaftlichen Bruttoprodukts, während die kapitalistische Produktion mit etwa 15 % der Beschäftigten nur einen Anteil von etwas weniger als 14 % erzeugt.<sup>8</sup> Die folgende Tabelle enthält einen ähnlichen Vergleich für die Industrie ohne Bau (ohne Berücksichtigung des genossenschaftlichen Sektors), und zwar in denjenigen Industriezweigen, in denen die kapitalistische Produktion den größten Anteil an der Gesamtproduktion hat.<sup>9</sup> Es werden dabei verglichen Beschäftigte und Bruttoproduktion (in Meßwerten) in der gesamten volkseigenen Industrie

<sup>8</sup> Vgl. Statistisches Jahrbuch der Deutschen Demokratischen Republik 1955, S. 7, 90, 105; Jahrbuch der Deutschen Demokratischen Republik, S. 191.

<sup>9</sup> Vgl. Ebenda, S. 123.



und in der kapitalistischen Industrie und dann in der örtlichen volkseigenen und in der kapitalistischen Industrie.

		VEB	Kap.	VEB(K)	Kap.
		Prozent		Prozent	
Industrie (ohne Bau) <sup>10</sup>	Beschäftigte	83	17	36	64
	Bruttoprod.	85	15	41	59
Maschinenbau <sup>11</sup>	Beschäftigte	88	12	37	63
	Bruttoprod.	90	10	46	54
Holzbe- u. verarbeitung <sup>12</sup>	Beschäftigte	61	39	39	61
	Bruttoprod.	63	37	39	61
Textilindustrie <sup>13</sup>	Beschäftigte	75	25	8	92
	Bruttoprod.	77	23	9	91
Lebensmittelindustrie <sup>14</sup>	Beschäftigte	69	31	44	56
	Bruttoprod.	76	24	53	47

Dieses Verhältnis kann das Verhältnis der Arbeitsproduktivität nur annähernd ausdrücken. Es zeigt aber immerhin, daß die Arbeitsproduktivität in den kapitalistischen Betrieben hinter der in den volkseigenen Betrieben zurückbleibt. Unter den Bedingungen der Einschränkung der Ausbeutertendenzen des Kapitalismus kann dieser als Ganzes nicht die Mittel aufbringen, die nötig sind, um mit der technischen Entwicklung der Volkswirtschaft Schritt zu halten, abgesehen davon, daß dem Interesse der Arbeiter an der Steigerung der Produktion in den Privatbetrieben enge Grenzen gesetzt sind. Hieran zeigt sich, daß auch die beste *Lenkung der Entwicklung* des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus vermittels der Politik der Einschränkung und gleichzeitigen Ausnutzung des Kapitalismus die Problematik nicht beseitigen kann, die dieser Widerspruch in sich birgt. Der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus tritt an den Tag als Widerspruch zwischen der hohen Arbeitsproduktivität im sozialistischen Sektor und der niedrigen und zurückbleibenden Arbeitsproduktivität im kapitalistischen Sektor oder als Widerspruch zwischen den gesellschaftlichen Erfordernissen der Entwicklung der Produktion und der privatkapitalistischen Grundlage der Privatbetriebe, die eine den gesellschaftlichen Anforderungen entsprechende Entwicklung dieser Betriebe unmöglich macht. Das ist nur eine andere Formulierung des Widerspruchs zwischen den Erfordernissen der Entwicklung der Produktivkräfte und den alten kapitalistischen Produktionsverhältnissen. All diese Widersprüche bringen also die Notwendigkeit der Umwandlung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und des kapitalistischen Eigentums, d. h. die *Notwendigkeit der Überwindung* des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus zum Ausdruck.

Damit erhebt sich aber die Frage, auf welche Art und Weise, mittels welcher Methoden der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus überwunden werden muß. Es wäre völlig falsch, an dieses Problem schablonenmäßig heranzugehen und etwa aus der Tatsache, daß dieser Widerspruch seinem Wesen

<sup>10</sup> Vgl. Ebenda, S. 121, 126.

<sup>11</sup> Vgl. Ebenda, S. 122, 128.

<sup>12</sup> Vgl. Ebenda, S. 122, 129.

<sup>13</sup> Vgl. Ebenda, S. 122, 129.

<sup>14</sup> Vgl. Ebenda, S. 121, 131.

nach auch in der Deutschen Demokratischen Republik antagonistischer Natur ist, zu schlußfolgern, daß er auch nur durch gewaltsame Liquidierung des Kapitalismus überwunden werden kann. Bei der Auswertung und Anwendung der Erfahrungen und Lehren des Aufbaus des Sozialismus in der Sowjetunion ist es auch notwendig, die konkreten internationalen und nationalen Bedingungen zu berücksichtigen, unter denen die Überwindung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse in der Deutschen Demokratischen Republik vor sich gehen muß. Die wichtigste dieser Bedingungen ist die Existenz der sozialistischen Sowjetunion und des Weltlagers des Sozialismus. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß dadurch die sozialistische Wirtschaft, die Arbeiterklasse und der sozialistische Staat eine kolossale Stärkung erfahren. Ferner war Deutschland schon vor der sozialistischen Umwälzung in der Deutschen Demokratischen Republik ein hochentwickeltes Industrieland mit einer starken Arbeiterklasse. Die Überführung der Schlüsselpositionen der Wirtschaft in Volkseigentum war daher gleichbedeutend mit der Entstehung eines mächtigen sozialistischen Sektors. Unter diesen Bedingungen ist es möglich, die sozialistischen Umgestaltungen langsamer durchzuführen, als das in der Sowjetunion der Fall war, und allmähliche Formen der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus ausfindig zu machen, Formen, die auch die Möglichkeit bieten, zu verhüten, daß der Klassenkampf, durch den dieser Widerspruch unter allen Umständen ausgetragen werden muß, in gesellschaftlichen Erschütterungen eskaliert. Vor besonders komplizierte Probleme wird der Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik durch die eigenartige nationale Situation in Deutschland gestellt. Wir dürfen das politische und nationale Bündnis der Arbeiterklasse mit den national gesinnten und fortschrittlichen Teilen der kleinen und mittleren Bourgeoisie, das dem Kampf gegen den Imperialismus und Militarismus in Westdeutschland, dem Kampf um ein einheitliches, friedliebendes und demokratisches Deutschland dient, nicht zerstören, sondern müssen bestrebt sein, dieses Bündnis beim Aufbau des Sozialismus zu erhalten und, wenn möglich, zu festigen und ökonomisch zu fundieren. Diese Lage stellt uns vor die *Notwendigkeit*, langsame und allmähliche Wege der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus zu beschreiten, also Wege, die die Möglichkeit bieten, die kapitalistische Produktion langsam umzuwandeln und die den Mitgliedern der Klasse der kleinen und mittleren Kapitalisten, die sich loyal zur Arbeiter-und-Bauern-Macht in der Deutschen Demokratischen Republik verhalten, die langsame Einreihung in die Reihen der Werktätigen der sozialistischen Gesellschaft ermöglichen. Dies kann selbstverständlich nicht *ohne* Schwierigkeiten und Reibungen, nicht ohne Klassenkampf vor sich gehen, da sich diese loyalen Kräfte von ihrer Klasse trennen, da sie ihre gesamte alte Klassenposition aufgeben müssen und im Verlaufe eines hartnäckigen Kampfes gegen die kapitalistische Ideologie und die bürgerlichen Gewohnheiten im Geiste des Sozialismus umerzogen werden müssen.

Auf die Möglichkeit eines solchen allmählichen Weges der sozialistischen Umgestaltungen haben die Klassiker des Marxismus häufig hingewiesen. Bereits Marx und Engels äußerten den Gedanken, daß es unter Umständen das Beste sei, „die ganze Bande aufzukaufen“. Im Anschluß an diesen Gedanken betonte Lenin, daß es zulässig ist, „die Kapitalisten gut zu bezahlen, sie auszukaufen, wenn ... die Umstände sich so gestalten, daß sie die Kapitalisten zwingen, sich friedlich

zu fügen und in kultivierter, organisierter Weise, unter den Bedingungen des Auskaufs, zum Sozialismus überzugehen“, daß die Arbeiter talentvollen und organisatorisch begabten Kapitalisten den „Auskau“ anbieten müssen, wenn diese „bereit sind, in den Dienst der Sowjetmacht zu treten und anständig zu helfen, die große und größte ‚staatliche‘ Produktion zu organisieren“. <sup>15</sup> Darin besteht nach Lenin eine der hauptsächlichsten Funktionen des Staatskapitalismus.

In der Tat: Die allmähliche Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus, die allmähliche Umwandlung der kapitalistischen Produktion ist nur möglich, wenn zwischen die beiden Seiten des Widerspruchs *vermittelnde Glieder* eingeschoben werden. Diese können keinesfalls irgendeine „dritte Kraft“ darstellen, die außerhalb des Gegensatzes zwischen den beiden Seiten, über dem Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat steht. Sie können nur eine Verbindung, eine widerspruchsvolle Koppelung von sozialistischen und kapitalistischen Verhältnissen sein, innerhalb derer die Umwandlung der kapitalistischen Produktion, die Austragung und Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus, auf eine für die Arbeiterklasse günstige und für die Unternehmer annehmbare Art und Weise vor sich gehen kann. Mit anderen Worten, diese vermittelnden Glieder können nur staatskapitalistische Erscheinungen, Formen des Staatskapitalismus sein. Eine dieser Erscheinungen in der Deutschen Demokratischen Republik ist das Vertragssystem zwischen volkseigenen und kapitalistischen Betrieben, auf das bereits hingewiesen wurde. Eine weitere, die höchste und hauptsächlichste solcher Erscheinungen in der Deutschen Demokratischen Republik ist die staatliche Beteiligung an kapitalistischen Betrieben, die auf dem 25. Plenum des ZK und auf der 3. Parteikonferenz der SED vorgeschlagen wurde. Diese Form gemischter staatlich-privater Betriebe sprengt nun in der Tat den Rahmen des Privatkapitalismus und des Kapitalismus überhaupt; in ihr und durch sie kann die allmähliche Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus durch die allmähliche Umwandlung der kapitalistischen Produktion in die sozialistische vor sich gehen. <sup>16</sup>

Welche Veränderungen gehen mit dem Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus bei der Bildung staatlich-privater Betriebe vor sich? Zunächst zeigt sich, daß durch die staatliche Beteiligung die beiden Wirtschaftsformen, in deren Wechselwirkung aufeinander der Widerspruch liegt, in einem Betrieb, in einer gesellschaftlichen Erscheinung vereinigt sind. Diese Betriebe sind also Erscheinungen, in denen Gegensätzliches, gegensätzliche Formen des Eigentums an Produktionsmitteln, gegensätzliche Wirtschaftsprinzipien, gegensätzliche Verhältnisse der Menschen in Produktion und Verteilung in Eins verbunden sind; sie schließen daher den Widerspruch oder eine ganze Reihe von Widersprüchen

<sup>15</sup> W. I. Lenin, a. a. O., S. 834/35.

<sup>16</sup> Diese staatliche Beteiligung kommt natürlich nur für wichtige und große kapitalistische Betriebe in Frage, nicht aber für die Unzahl kleiner Privatbetriebe (1955 waren mehr als zwei Drittel der Industriebetriebe (ohne Bau) in der Deutschen Demokratischen Republik kapitalistische Betriebe; von ihnen waren 83 % Betriebe mit bis zu 50 Beschäftigten — vgl. „Statistisches Jahrbuch...“, S. 132), denn dies würde eine maßlose Zersplitterung bedeuten, die dem Wesen des Sozialismus widerspricht. Für diese Betriebe müssen andere Wege einer engeren Bindung an die sozialistische Wirtschaft gefunden werden.



ein. Sie stellen also keine „dritte Kraft“ dar, worin die Gegensätze versöhnt sind und die Widersprüche verschwinden, ohne wirklich überwunden zu werden. In ihnen erscheint wieder der alte Widerspruch zwischen sozialistischer und kapitalistischer Produktionsweise, er wird gewissermaßen reproduziert, jedoch auf neuer, höherer Stufe, unter neuen Bedingungen. Damit ist eine grundlegende Änderung der Produktionsbeziehungen verbunden, die die Menschen untereinander eingehen. Die Arbeiterklasse ist in diesen Betrieben Miteigentümer an den Produktionsmitteln und daher unmittelbar interessiert an der Vervollkommenheit der Produktion, an der Entwicklung der Produktivkräfte, an der Steigerung der Arbeitsproduktivität, an der Rentabilität. Es ändert sich aber auch die Stellung des Unternehmers. Auch er ist an der Vervollkommenheit der Produktion interessiert, und zwar sowohl als Geschäftsführer als auch als Komplementär. Als Geschäftsführer eines teilweise vergesellschafteten Betriebes dient er unmittelbar dem Sozialismus, den Werktätigen des Betriebes und der ganzen Gesellschaft. Damit vollzieht sich eine entscheidende Änderung der Klassenbeziehungen zwischen dem Unternehmer und der Arbeiterklasse und damit des sozialen Inhalts des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus. Es bildet sich eine Interessengemeinsamkeit zwischen beiden gesellschaftlichen Kräften auch in ökonomischen Fragen heraus — die ökonomische Grundlage eines Bündnisses zwischen ihnen. Durch die staatlich-privaten Betriebe wird also der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus, zwischen Arbeiterklasse und Kapitalisten abgeschwächt und teilweise gelöst. Vor allem wird der Antagonismus zwischen ihnen abgeschwächt und teilweise aufgehoben. Zweitens: Durch dieselben Faktoren, die den Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus abschwächen — die staatliche Beteiligung, das Interesse der Arbeiterklasse an der Produktion, die neuen Formen der Zusammenarbeit zwischen Arbeitern und Unternehmern — wird der bereits erwähnte Widerspruch zwischen der volkswirtschaftlichen Notwendigkeit einer maximalen Entwicklung der Produktion und der privatkapitalistischen Grundlage überwunden. Es geht eine Umwälzung der Produktionsverhältnisse vor sich, die den Widerspruch zwischen den Erfordernissen der Entwicklung der Produktivkräfte und den alten Produktionsverhältnissen zum wesentlichen, entscheidenden Teil aufhebt und zum anderen Teil weiterhin sukzessive überwindet. Drittens: Dennoch existiert der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus, wenn auch modifiziert und unter neuen Bedingungen, weiter. Die Richtung seines Wirkens und seiner Entwicklung wird vor allem durch zwei Faktoren bestimmt: erstens durch die Entwicklung der Produktivkräfte, die eine maximale Vergesellschaftung des Produktionsprozesses, eine gesellschaftlich-sozialistische Organisation der Arbeit, eine maximale Anwendung sozialistischer Wirtschaftsprinzipien, letzten Endes also eine maximale Ersetzung kapitalistischer Produktionsverhältnisse durch sozialistische erfordert; zweitens, und das folgt daraus, durch den Kampf um die Verwirklichung der sozialistischen oder der kapitalistischen Wirtschaftsprinzipien. Lenin betont in seiner Schrift „Über die Naturalsteuer“ bei der Erläuterung der Konzessionen, daß der Staatskapitalismus „die Fortsetzung des Klassenkampfes in anderer Form, keinesfalls aber die Ersetzung des Klassenkampfes durch den Klassenfrieden“ ist.<sup>17</sup> In den Betrieben mit staatlicher Beteiligung gibt es un-

<sup>17</sup> W. I. Lenin, a. a. O., S. 842.

bedingt den Kampf zwischen Altem und Neuem, den Klassenkampf zwischen sozialistischen Kräften und Auffassungen und kapitalistischen Elementen, Auffassungen und Gewohnheiten. In Anbetracht des Vorhandenseins der Diktatur des Proletariats, in Anbetracht der Stärke der sozialistischen Wirtschaft in der Deutschen Demokratischen Republik kann es über den Ausgang dieses Kampfes keinen Zweifel geben. Dieser Kampf innerhalb der staatlich-privaten Betriebe unterscheidet sich vom Kampf außerhalb oder vor der Bildung dieser Betriebe. Das unterscheidende Moment ist die erwähnte ökonomische Interessengemeinsamkeit zwischen Arbeitern und Unternehmern, auf deren Grundlage dieser Kampf ausgetragen werden kann. Das ermöglicht es auch, die Frage der sozialistischen Umerziehung der Unternehmer auf die Tagesordnung zu setzen. Die Losung der sozialistischen Umerziehung der Unternehmer ist unter kapitalistischen Bedingungen theoretisch sinnlos und praktisch schädlich. Hier aber wird sie zu einer theoretisch richtigen und praktisch erfüllbaren Losung, denn die staatlich-privaten Betriebe sind eine geeignete objektive Grundlage für die Umerziehung der ehemaligen Privatkapitalisten im Geiste des Sozialismus. Es muß jedoch betont werden, daß es sich hier um eine objektive Möglichkeit handelt, deren Verwirklichung von der Haltung der kapitalistischen Kräfte selbst, aber auch von der Bewußtheit und Tatkraft der Partei- und Massenorganisationen in diesen Betrieben abhängt. Viertens: Der praktische Kampf um die Verwirklichung der sozialistischen Methoden des Wirtschaftens und um die sozialistische Umerziehung der Unternehmer entscheidet auch über die schließliche Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus. In dem Maße, wie sich eine sozialistische Produktionsweise entwickelt, wie der ehemalige Privatkapitalist in die sozialistische Gesellschaft einbezogen wird und wie sich auch seine Mentalität ändert, wird sein Privateigentum zu einem leeren Eigentumstitel, der den ökonomischen Prozessen und Beziehungen der Menschen untereinander widerspricht, der also keine historisch-ökonomische Grundlage mehr hat. Dementsprechend wird auch sein anteilmäßiger Gewinn ein historisch-ökonomischer Anachronismus. Er ist ja schon heute in einem gewissen Sinne ein Tribut, ein Zugeständnis an den Kapitalismus, ein Mittel, um die Kapitalisten auszukaufen, um sie zu bewegen, sich friedlich zu fügen und in kultivierter, organisierter Weise zum Sozialismus überzugehen, wie Lenin sagt. Wie dieser Anachronismus später beseitigt werden wird, ist eine Frage der Zukunft. Auf diesem Wege, dessen Möglichkeit in den staatlich-privaten Betrieben durchaus vorhanden ist, kann der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus in seiner weiteren Bewegung immer mehr an Schärfe verlieren, sich weiter abschwächen, vor allem seinen antagonistischen Inhalt mehr und mehr verlieren, sich in einen im wesentlichen nichtantagonistischen Widerspruch verwandeln und durch die allmähliche Aufhebung der Überreste des Kapitals schließlich auch endgültig überwunden werden. Auf diesem Wege werden auch die Unternehmer aufhören, Mitglieder einer kapitalistischen Klasse zu sein und sich in Angestellte der sozialistischen Gesellschaft verwandeln.

Was von der Notwendigkeit der allmählichen Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus gesagt wurde, gilt auch in bezug auf den Kapitalismus in der Landwirtschaft. Die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus auch in der Landwirtschaft wird in dem Maße zur direkten Aufgabe, wie die Positionen des Sozialismus — die



volkseigenen Güter und die MTS — stärker werden und wie durch den freiwilligen Zusammenschluß von werktätigen Einzelbauern zu landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften eine neue Position des Sozialismus auf dem Lande entsteht und wächst, und zwar eine Position, welche die Kleinproduktion überwindet und damit die Existenzquellen des Kapitalismus liquidiert. Auch hier müssen die Erfahrungen des sozialistischen Aufbaus in der Sowjetunion schöpferisch ausgewertet werden, müssen die Formen der Überwindung des Widerspruchs, wie sie durch die objektive Lage der Dinge Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre in der Sowjetunion diktiert waren, im Hinblick auf die eigentümlichen internationalen und inneren Bedingungen der Deutschen Demokratischen Republik konkretisiert werden. Wir gehen an die Überwindung des Kapitalismus auf dem Lande unter den Bedingungen der Existenz eines sozialistischen Weltlagers und mit einer starken sozialistischen Industrie heran, mittels derer es möglich war, in Gestalt der MTS sehr früh eine mächtige industrielle Basis für die sozialistischen Umgestaltungen auf dem Dorf zu schaffen. Dies ermöglicht es wiederum, die Frage der allmählichen, friedlichen Überwindung des Kapitalismus auf dem Lande zu stellen. Wie schon betont, zwingt uns auch die nationale Situation, diese Frage so zu stellen. Außerdem sind viele Großbauern dadurch, daß die Deutsche Demokratische Republik in ihrem Kampf gegen das westdeutsche Monopolkapital auch ihre Interessen vertritt, zu ehrlichen Bürgern der Deutschen Demokratischen Republik geworden, die sich loyal zur Staatsmacht, zur Arbeiterklasse und zu den werktätigen Bauern verhalten und die ihren Verpflichtungen im wesentlichen nachgekommen sind. Auch das ermöglicht es, die Frage des friedlichen Übergangs dieses Teils der Großbauern in den Sozialismus zu stellen. Das soll nicht heißen, daß es unter den Großbauern keine feindlichen und reaktionären Kräfte gibt, die Verbindungen zu den herrschenden Kräften in Westdeutschland haben, sich gegen die Deutsche Demokratische Republik auflehnen und versuchen, sie zu schwächen und zu untergraben. Aber die Großbauern stellen bei uns keine einheitliche politische Kraft mehr dar; die Klasse der Kapitalisten ist tief zersetzt und gespalten, und ein großer Teil ist ein politisches und nationales Bündnis mit der Arbeiterklasse eingegangen, das wir nicht erschüttern dürfen. Unter diesen Bedingungen ist es notwendig und möglich, Maßnahmen zu ergreifen, um die Prozesse der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus in der Landwirtschaft in die Bahnen eines friedlichen, „kultivierten“ Übergangs von den kapitalistischen Verhältnissen zum Sozialismus zu leiten. Die SED hat daher diese Frage des friedlichen Übergangs positiv entschieden. Auf der III. LPG-Konferenz im Dezember 1954, nachdem die LPG-Bewegung festen Fuß gefaßt hatte<sup>18</sup>, wurde auch Großbauern der Eintritt in die LPG ermöglicht. Das ist der friedliche und allmähliche Weg, auf dem die Menschen dieser Klasse, indem sie ihre alte Klassenposition aufgeben, sich in Werktätige, in Bauern der sozialistischen Gesellschaft verwandeln können, auf dem das kapitalistische Eigentum auf dem Lande in genossenschaftlich-sozialistisches Eigentum umgewandelt werden kann. Vom ökonomischen Gesichtspunkt aus wird da-

<sup>18</sup> 1954 umfaßten die LPG 13 %, zusammen mit volkseigenen Gütern und sonstigen volkseigenen und öffentlichen Betrieben 25 %, die Privatbetriebe von 20 bis 100 ha 14 % der landwirtschaftlichen Nutzfläche (vgl. „Statistisches Jahrbuch...“ S. 200—204).



durch der Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus auf dem Lande und zugleich mit ihm sein antagonistischer Charakter überwunden. Genauer gesagt, die spezifische Problematik dieses Widerspruchs verschwindet und geht auf in der allgemeinen Problematik des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleinem Privateigentum, in der Problematik der allmählichen und schrittweisen Überwindung dieses Widerspruchs innerhalb der LPG. Auch hier also geht die Überwindung des Widerspruchs allmählich, friedlich und durch die freiwillige Teilnahme der betreffenden Elemente der Großbauern, dabei jedoch unter der unbedingten Führung der Arbeiterklasse, vor sich. Auch hier führen die mit der Überwindung des Widerspruchs verbundenen Umwälzungen in den Produktionsverhältnissen und Klassenbeziehungen zur ökonomischen Fundierung des politischen und nationalen Bündnisses der Arbeiterklasse mit den ehrlichen Elementen der kapitalistischen Klasse. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß die Überwindung dieses Widerspruchs vor allem auch ein politisch-ideologisches Problem ist, ein Problem des Kampfes gegen die großbäuerliche Mentalität, des Kampfes um die Überwindung des kapitalistischen Bewußtseins. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus kann der Eintritt von Großbauern in die Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften zu Schwierigkeiten und Gefahren führen, indem sich Elemente einschleichen können, die bestrebt sind, die Entwicklung des Sozialismus auf dem Lande zu untergraben und den werktätigen Bauern zu schaden. Im Ministerratsbeschluß vom 20. 1. 1955 wird die Möglichkeit der Aufnahme in die LPG für bestimmte kapitalistische Kräfte ausgeschlossen. Die Aufnahme ist weiterhin unmöglich für Schieber, frühere Großhändler, Spekulanten, große Grundbesitzer sowie Kaufleute und Gastwirte, welche Lohnarbeitskräfte beschäftigen.<sup>10</sup> Entscheidend ist die Stellung des betreffenden Großbauern zur politischen und staatlichen Ordnung in der Deutschen Demokratischen Republik, die nur individuell und in einem längeren Zeitraum geprüft werden kann. Entscheidend ist der Kampf um die Durchsetzung der sozialistischen Disziplin, des genossenschaftlichen Verantwortungsbewußtseins und um die Überwindung und Ausmerzung der kapitalistischen Gewohnheiten innerhalb der LPG.

Charakteristisch für die Formen der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus, die anzuwenden wir bestrebt sind, ist also: die Allmählichkeit der Prozesse der Überwindung des Widerspruchs, die erreicht wird durch Übergangsverhältnisse und vermittelnde Glieder, welche die Möglichkeit bieten, den Klassenkampf, der auf die Überwindung dieses Widerspruchs gerichtet ist, so zu organisieren, zu führen und auszutragen, daß er nicht zu gesellschaftlichen Erschütterungen, sondern zur Abschwächung und Liquidierung der antagonistischen Interessengegensätze zwischen den handelnden gesellschaftlichen Kräften führt. Insgesamt ist dies *der Form nach* die Überwindung eines Widerspruchs, wie sie für die Lösung nichtantagonistischer Widersprüche typisch ist und die wir hier bei einem Widerspruch finden, der *seinem Inhalt nach* antagonistischer Natur ist. Es muß betont werden, daß es für die Beschreitung eines solchen Weges der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus einige Bedingungen gibt. Erstens ist das Vorhandensein der

<sup>10</sup> Siehe „Die III. Konferenz der Vorsitzenden und Aktivisten der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften am 12. und 13. Dezember 1954 in Leipzig“, Deutscher Bauernverlag, Berlin 1955, S. 296.

politischen Herrschaft der Arbeiterklasse, der politischen, ideologischen und staatlichen Führung der Massen durch die organisierte Arbeiterklasse sowie eines starken und beherrschenden sozialistischen Sektors unbedingte Voraussetzung. Zweitens muß die führende Rolle der sozialistischen Industrie und der Arbeiterklasse in jeder Etappe der Umwälzung gesichert und verstärkt werden. Drittens ist eine dementsprechende Haltung der kapitalistischen Kräfte selbst notwendig. Dieser Weg bedeutet, wie erwähnt, nicht die Ersetzung des Klassenkampfes durch den Klassenfrieden. Er ist unbedingt mit dem Klassenkampf der sozialistischen Kräfte gegen die kapitalistischen Elemente und Auffassungen verbunden. Aber er gibt die Möglichkeit, die Zuspitzung und Verschärfung dieses Kampfes zu vermeiden. Die Verwirklichung dieser Möglichkeit hängt davon ab, ob sich die kapitalistischen Kräfte loyal zur Arbeiter-und-Bauern-Macht und zu ihrer Politik verhalten, oder ob sie sich auf die Seite der restaurativen Kräfte des Monopolkapitals und der Großgrundbesitzer stellen. Verlauf und Schärfe, sowie die Mittel des Klassenkampfes, die angewandt werden müssen, hängen vor allem von dieser Haltung der kapitalistischen Kräfte ab. Die Arbeiterklasse, die sich die politische Macht und die entscheidenden Positionen in der Wirtschaft erobert hat, ist zweifellos an der Verhütung einer Zuspitzung und Verschärfung des Klassenkampfes, an einer möglichst friedlichen, „kultivierten“ Umwandlung der noch bestehenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse interessiert. Sie ergreift daher Maßnahmen, die einen solchen Verlauf des Klassenkampfes begünstigen. Dem dienen auch die geschilderten Maßnahmen zur Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus in der Deutschen Demokratischen Republik. Die Arbeiterklasse kann sich jedoch nicht im vorhinein die Hände binden — worauf z. B. die revisionistische These von der Abschwächung des Klassenkampfes hinausläuft — und auf andere Maßnahmen im Klassenkampf verzichten. Sie muß auch in der Deutschen Demokratischen Republik damit rechnen, daß antagonistische Widersprüche unter allen Umständen eine Tendenz ihrer Verschärfung und Zuspitzung besitzen; sie muß mit dem historischen Gesetz rechnen, daß überlebte Klassen nicht freiwillig und kampfflos vom Schauplatz der Geschichte abtreten, daß sie ihren Widerstand vielmehr verzehnfachen, wenn sie fühlen, daß sie zum Abtreten verurteilt sind; die Arbeiterklasse muß vor allem berücksichtigen, daß im westlichen Teil Deutschlands der Monopolkapitalismus herrscht, der im Bündnis mit dem amerikanischen Imperialismus Westdeutschland und Westberlin in einen Herd imperialistischer Provokationen gegen die Deutsche Demokratische Republik und das sozialistische Lager, in einen Herd der Konterrevolution und der Schürung des Klassenkampfes in der Deutschen Demokratischen Republik verwandelt hat, wobei er sich in seinem verbrecherischen Handwerk auf die reaktionären kapitalistischen Elemente in der Deutschen Demokratischen Republik stützt. Der Klassenkampf, der auf die Ersetzung des Kapitalismus durch den Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik gerichtet ist, muß sich nicht unbedingt und unter allen Umständen verschärfen und zuspitzen. Gesetzmäßig, unvermeidlich, notwendig in bezug auf den Klassenkampf während der Übergangsperiode aber ist, daß die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus auf dem Wege des Klassenkampfes verläuft, der verschiedene Formen annimmt und dem unbedingt die *Tendenz seiner Verschärfung und Zuspitzung* immanent ist. Die Durchsetzung oder Abwendung dieser Tendenz hängt ab von bestimmten Bedingungen,



die ihrerseits nur zum Teil von der Haltung der Arbeiterklasse abhängen. Die Arbeiterklasse ist daran interessiert, daß diese Tendenz nicht zur Wirklichkeit wird. Sie muß daher den Klassenkampf vor allem und mit aller Schärfe gegen die restaurativen kapitalistischen Kräfte konzentrieren, die mit den herrschenden imperialistischen Kräften in Westdeutschland verbunden sind, den imperialistischen Einfluß in die Deutsche Demokratische Republik tragen und Unruhen schüren. Daher besteht auch eine der schwierigsten Aufgaben im Kampf um die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus darin, zwischen denjenigen bürgerlichen Elementen, die sich loyal zur Arbeiter-und-Bauern-Macht verhalten, die bereit sind, sie zu unterstützen und den reaktionären kapitalistischen Kräften, die die Interessen der imperialistischen Konterrevolution vertreten und gegen die die Mittel der proletarischen Diktatur unerbittlich angewandt werden müssen, zu unterscheiden, zu trennen, die einen von den anderen abzuspalten, ihnen den „Auskauf“ anzubieten und sie allmählich umzuerziehen. Soweit die Gestaltung des Klassenkampfes während der Übergangsperiode von der Arbeiterklasse selbst abhängt, laufen die Aufgaben also auf die bewährte Regel des proletarischen Klassenkampfes hinaus: je entschlossener, organisierter, disziplinierter, offensiver und bewußter die Arbeiterklasse den Kampf um die Überwindung des Kapitalismus und der kapitalistischen Ideologie und ihre Ersetzung durch den Sozialismus und die sozialistische Ideologie führt, je fester ihre politische Herrschaft ist, desto günstiger ist für sie der Verlauf des Kampfes, desto größere Möglichkeit besteht auch für die Abwendung der tendenziellen Verschärfung und Zuspitzung des Klassenkampfes während der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik.

### III.

Der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft entstand ebenfalls im Verlaufe der revolutionären Umgestaltungen nach 1945. Auch in bezug auf diesen Widerspruch war die Hauptaufgabe der ökonomischen Politik zunächst, seine Entwicklung in *bestimmte kontrollierbare Bahnen* zu lenken, ihr eine *bestimmte Richtung* zu geben: die Richtung auf die Stärkung der dominierenden Rolle des sozialistischen Sektors in der Volkswirtschaft, auf die Unterordnung der kleinen Warenproduktion unter die Entwicklung der sozialistischen Produktion, auf den Zusammenschluß der werktätigen Kleinproduzenten in Stadt und Land um die sozialistische Arbeiterklasse, auf die systematische Schaffung der Bedingungen für die Überwindung des Widerspruchs. Die grundlegende Voraussetzung für eine erfolgreiche Lösung auch dieser Aufgabe war das Vorhandensein einer starken sozialistischen Staatsmacht, der politischen, ideologischen und staatlichen Führung der werktätigen Schichten durch die sozialistische Arbeiterklasse; denn obgleich einerseits die Herstellung eines festen Bündnisses der herrschenden Arbeiterklasse mit den werktätigen Kleinproduzenten die Lösung der genannten Aufgabe erleichtert, wird diese andererseits durch die Tatsache erschwert, daß die kleine Warenwirtschaft in noch höherem Grade als die kapitalistische Produktion eine spontan-anarchische Produktionsweise darstellt, ganz abgesehen davon, daß die Diktatur des Proletariats notwendig ist, um die An-



schläge der reaktionären Kräfte des Monopolkapitals und der Gutsbesitzer abzuwehren.

Der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenproduktion gibt seiner Natur nach viele Möglichkeiten für eine erfolgreiche Politik der Eindämmung, der Milderung und der Verhinderung jeder Zuspitzung des Widerspruchs, da der kleine und mittlere warenproduzierende Betrieb im wesentlichen auf dem kleinen, auf eigener Arbeit basierenden Privateigentum beruht, da also der kleine Warenproduzent eine widerspruchsvolle Zwischenstellung zwischen Arbeiterklasse und Bourgeoisie, zwischen Sozialismus und Kapitalismus einnimmt. Einerseits ist er zwar Privateigentümer, und als solcher nimmt er — und das gilt vor allem vom Mittelbauern — auf mannigfache Art die Züge eines Unternehmers, eines Spekulanten, eines Ausbeuters an, was ihn in einen direkten Antagonismus zum Lohnarbeiter bringt<sup>20</sup>), andererseits ist er aber vor allem Werkträger, der vom Kapitalismus und Imperialismus ausgebeutet wird, und neigt als solcher ökonomisch und politisch zur Arbeiterklasse, hat mit ihr keine grundlegenden Differenzen, denn der Sozialismus und nur der Sozialismus kann die Interessen beider Klassen befriedigen.<sup>21</sup> Der Widerspruch zwischen den beiden Wirtschaftsformen und den sie vertretenden Klassenkräften ist also im wesentlichen nichtantagonistischer Natur — obgleich er starke Elemente eines Antagonismus enthält — und bietet daher Möglichkeiten für eine Politik der Eindämmung und Milderung des Widerspruchs.

Um die Entwicklung dieses Widerspruchs zu lenken, um ihn einzudämmen, zu mildern, war es notwendig, durch großzügige politische und materielle Hilfe seitens der sozialistischen Industrie die Wirtschaften der kleinen und mittleren Bauern<sup>22</sup> zu festigen, um ihre Produktion zu heben, um vor allem das Bündnis der Arbeiterklasse mit der werktätigen Bauernschaft allseitig zu festigen, um die Wirtschaften der Klein- und Mittelbauern um die sozialistische Industrie und die Bauernschaft um die Arbeiterklasse zusammenzuschließen. Das Hauptproblem der ökonomischen Politik bestand und besteht darin, die ökonomischen Wechselbeziehungen zwischen den beiden Wirtschaftsformen, die nur Warenbeziehungen sein können, in richtige Bahnen zu lenken. Einerseits muß die Warenproduktion der Klein- und Mittelbauern maximal gestärkt werden, um den Warenaustausch zwischen der sozialistischen Industrie und der Landwirtschaft zu entfalten, um die Entwicklung der Volkswirtschaft sicherzustellen; zugleich aber müssen andererseits der Warenzirkulation Schranken gesetzt, das spontane Wirken des Wertgesetzes eingeschränkt und die Entwicklung kapitalistischer Verhältnisse aus der kleinen Warenproduktion maximal verhindert werden. Das wurde erreicht durch ein umfassendes System differenzierter Pflichtablieferung und fester, vom Staat regulierter Preise der Erfassung und des Aufkaufs sowie durch eine Reihe anderer ökonomischer Maßnahmen. Dadurch wurde in der Tat ein Handelsbündnis zwischen der sozialistischen Stadt und dem kleinstädtischen Lande, zwischen der Arbeiterklasse und der werktätigen Bauernschaft geschaffen. In Ackerbau und Viehzucht wurde eine für die Kleinproduktion be-

<sup>20</sup> Vgl. W. I. Lenin, a. a. O., S. 762.

<sup>21</sup> Vgl. ebenda, S. 276.

<sup>22</sup> Die weiteren Ausführungen über den Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft beschränken sich auf die kleine Warenproduktion in der Landwirtschaft.

deutende Ertragssteigerung erreicht, wobei die Vorkriegserträge erreicht und überschritten wurden. Die Lebensverhältnisse der werktätigen Bauern wurden bedeutend verbessert. Aber damit kann der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft und die Problematik, die er enthält, nicht überwunden werden. Auch nichtantagonistische Widersprüche erreichen in ihrer Entwicklung einen Punkt, an dem sie lösungsreif werden und ihre Lösung erfordern.

Auch die Politik der Entwicklung der warenproduzierenden Betriebe der werktätigen Bauern und der gleichzeitigen Beschränkung der Warenzirkulation, ihrer Gesetze und der Verhinderung kapitalistischer Entwicklung birgt schon — analog der Politik der Ausnutzung und gleichzeitigen Beschränkung des Kapitalismus — einen Widerspruch in sich, der den Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft zum Ausdruck bringt. Auch dieser Widerspruch birgt Gefahren für die ökonomische Politik in sich. Einerseits besteht die Gefahr, durch die Beschränkung des Wirkungsbereiches der Gesetze der Warenzirkulation die Initiative der Bauern zur Steigerung der Produktion zu beschränken. Eine solche Gefahr lag im Anbau- und Viehhalteplan, obwohl dieser für eine bestimmte Periode unserer Entwicklung nach 1945 durchaus notwendig war. Andererseits besteht die Gefahr, durch den materiell-wertmäßigen Anreiz der Bauern zur Steigerung der Produktion eine unkontrollierte Entwicklung der kleinen Warenproduktion, eine Differenzierung der Bauernwirtschaften in sogenannte „starke“ und „schwache“ — eine Differenzierung, die letzten Endes auf die Entwicklung kapitalistischer Verhältnisse dieser oder jener Erscheinungsform hinausläuft — zu begünstigen. Eine solche Gefahr lag zum Beispiel in der großen Differenz zwischen den Erfassungs- und Aufkaufpreisen, kraft deren das Preissystem, obwohl ebenfalls zu einer bestimmten Zeit historisch berechtigt, zu einer ausgesprochenen Orientierung der ökonomischen Politik auf die „starken“ Betriebe, auf die wohlhabendste Schicht der Mittelbauern wurde. Damit hängen wiederum eine Reihe anderer ökonomischer und politischer Gefahren zusammen. Das 25. Plenum des ZK der SED führte eine Korrektur dieser Entwicklung herbei. Auch hier kann jedoch die beste Lenkung der Entwicklung des Widerspruchs die Problematik nicht überwinden, die dieser Widerspruch in sich birgt. Diese Problematik kommt letzten Endes wieder zum Ausdruck im Widerspruch zwischen dem raschen Tempo der Entwicklung der Arbeitsproduktivität in der sozialistischen Industrie und dem Zurückbleiben der Arbeitsproduktivität in der kleinen Warenwirtschaft. Im Jahre 1955 lieferte die sozialistische Industrie (ohne Bau) mit 27,5 % der in der materiellen Produktion Beschäftigten einen Anteil von 49,5 % am Aufkommen des gesellschaftlichen Brutto Produkts (Preise von 1950), während die einfache Warenproduktion auf dem Lande mit 13,4 % der Beschäftigten nur einen Anteil von 7,8 % lieferte.<sup>23</sup> Das zeigt, daß die Arbeitsproduktivität in der bäuerlichen Kleinproduktion weit zurückbleibt und daß, gemessen am Aufkommen des Brutto Produkts, der Volkswirtschaft durch die Landwirtschaft eine Masse an Arbeitskraft faktisch entzogen ist, trotz des großen Arbeitskräftemangels in der Landwirtschaft. Im Ergebnis des Zurückbleibens der Arbeitsproduktivität ist die Entwicklung der Landwirtschaft weit hinter der Entwicklung der Industrie zurückgeblieben. Die sozialistische Industrie weist in der Deutschen Demokratischen Republik ein sehr hohes Tempo der erweiterten

<sup>23</sup> Vgl. „Statistisches Jahrbuch...“, S. 92 und 105.



Reproduktion auf. Ihre Bruttoproduktion stieg während des ersten Fünfjahresplans auf mehr als das Doppelte, während die Bruttoproduktion der ländlichen kleinen Warenproduktion nur um etwa ein Fünftel wuchs. Die Industrie kann ohne Lebensmittel und Rohstoffe aus der Landwirtschaft nicht leben; ihr Bedürfnis nach diesen materiellen Ressourcen wächst in raschem Tempo. Die individuelle Bauernwirtschaft aber kann aus sich heraus nicht erweitert reproduzieren, soweit sie einfache Warenproduktion ist, die häufig nicht einmal einfach reproduzieren kann. Das erreichte Wachstum ihrer Produktion ist auf Kosten der übrigen Volkswirtschaft, auf Kosten vor allem der sozialistischen Industrie vor sich gegangen, die faktisch einen großen Teil der landwirtschaftlichen Produktion subventioniert. Die Ausgaben des Staates an Zuschüssen für die MTS, für den Aufkauf landwirtschaftlicher Produkte usw. beliefen sich 1955 auf 3246 Millionen DM und sollten sich 1956 nach Plan auf 3765 Millionen DM, d. h. um 16 % erhöhen und hätten damit fast 11 % des Staatshaushaltes betragen.<sup>24</sup> Entstehen dadurch also einerseits enorme volkswirtschaftliche Verluste, so häufen andererseits viele Mittelbauernbetriebe riesige Wertsummen auf. Diese Betriebe haben ihrer wirtschaftlichen Lage nach alle Potenzen für eine kapitalistische Produktion. Hemmend steht hier nur die Beschränkung der Möglichkeit des Kaufs von Maschinen, Arbeitskräften und Boden im Wege. Es verwischen sich die Grenzen zwischen Mittelbauern und Großbauern. In der Deutschen Demokratischen Republik gibt es eine breite Schicht wohlhabender Mittelbauern, die auf dem Weg sind, sich von heute auf morgen in Kapitalisten zu verwandeln, die ihrer potentiellen wirtschaftlichen Kraft nach Kapitalisten sind und kapitalistische Züge annehmen. In der Tat wächst bei uns der Kapitalismus auf dem Lande sehr stark gerade unter diesen Bauern, und zwar weitgehend auf Kosten der sozialistischen Industrie. Der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenproduktion hat trotz aller Politik der Lenkung dieses Widerspruchs die objektive Tendenz, sich zum Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus auszubilden, er ist ja überhaupt ein Widerspruch zwischen einer Produktionsweise, die den Kapitalismus vernichtet und einer Produktionsweise, die kapitalistische Verhältnisse erzeugt, ein Widerspruch zwischen der sozialistischen Arbeiterklasse und den kapitalistischen Tendenzen der werktätigen Bauernschaft. Unsere ganze Bündnispolitik gegenüber der werktätigen Bauernschaft bewegt sich auf der bisherigen Grundlage in diesem Widerspruch.<sup>25</sup> Auch

<sup>24</sup> Vgl. W. Rumpf, „Staatshaushalt des friedlichen Aufbaus“, „ND“ (B) vom 9. 4. 1956.

<sup>25</sup> Die von revisionistischen Theoretikern vorgeschlagenen Maßnahmen: Auflösung der MTS, Übergabe oder Verkauf der Produktionsinstrumente der MTS an die Privatwirtschaften, Schaffung starker Familienbetriebe usw. laufen also in bezug auf unser Thema darauf hinaus: erstens, Schwächung der Positionen des Sozialismus in der Entwicklung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und einfacher Warenproduktion, Stärkung der anderen Seite des Widerspruchs, des Privateigentums, der kleinbürgerlich-anarchistischen Elementargewalt, d. h. Entwicklung des Widerspruchs, die vom Sozialismus wegführt, die der Arbeiterklasse und der Arbeiter-und-Bauern-Macht aus den Händen gleitet; zweitens, Auflösung des Widerspruchs innerhalb des Bündnisses zwischen Arbeiterklasse und werktätiger Bauernschaft nicht durch die Höherentwicklung und Festigung dieses Bündnisses, sondern durch dessen Zersetzung und Zerstörung, Verwandlung des Widerspruchs zwischen beiden Klassen in einen diametralen Klassengegensatz, in einen Antagonismus, Untergrabung der Hegemonie der Arbeiterklasse und der sozialistischen Industrie; drittens, massenhafte Entstehung von kapitalistischen Verhältnissen —



unter diesem Gesichtspunkt der Festigung und Höherentwicklung des Bündnisses der Arbeiterklasse mit der Bauernschaft wird also die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft eine Notwendigkeit. Der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenproduktion tritt somit als Widerspruch zwischen dem durch die sozialistische Industrie diktierten hohen Entwicklungstempo der gesamten Volkswirtschaft und den Grenzen, die der Entwicklung der Landwirtschaft unter den Bedingungen der kleinen Warenproduktion gesetzt sind, als Widerspruch zwischen der hohen Arbeitsproduktivität in der sozialistischen Industrie und der niedrigen und begrenzten Arbeitsproduktivität in der landwirtschaftlichen Kleinproduktion an den Tag. Er reproduziert sich mit anderen Worten als Widerspruch zwischen der mächtigen Entwicklung der Produktivkräfte in der gesamten Volkswirtschaft und den alten, überlebten, auf dem kleinen Privateigentum beruhenden Produktionsverhältnissen der kleinen Warenproduktion in der Landwirtschaft. Es zeigt sich, daß die *Überwindung* des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft eine *volkswirtschaftliche Notwendigkeit* geworden ist. Diese Notwendigkeit kommt, wie gesagt, vor allem in der Entstehung bedeutender volkswirtschaftlicher Verluste an finanziellen Mitteln und an Arbeitskräften zum Ausdruck.

Der Ausweg liegt einzig und allein in der Mechanisierung der Landwirtschaft, in der Bildung großer auf moderner Technik und gesellschaftlicher Organisation der Arbeit beruhender Produktionsorganismen, was eine Umgestaltung der Produktionsverhältnisse voraussetzt. Dank der großen Kraft der sozialistischen Industrie in der Deutschen Demokratischen Republik konnten wir sehr früh mit dem Aufbau von Maschinen-Traktoren-Stationen beginnen. Dadurch erhielt die Landwirtschaft in großem und rasch wachsendem Umfang neue, moderne Produktionsinstrumente, große Maschinen und Maschinensysteme. Von 1950 bis 1955 stieg der Bestand der MTS an Traktoren (umgerechnet auf 30 PS) auf 322 %, an Kartoffelrodern auf 834 %, an Rübenrodern auf 738 %; die Feldarbeiten der MTS stiegen auf 770 %; 1955 standen den MTS 170 Kartoffelkombines, 261 Rübenkombines und über 2000 Mähdrescher zur Verfügung.<sup>26</sup> Die Anzahl der Agronomen bei den MTS stieg von 513 im Jahre 1950 auf 2605 im Jahre 1954.<sup>27</sup> Bis 1960 sollen sich der Traktorenbestand (30 PS) weiter auf 140 %, der Bestand an Mähdreschern auf 361 %, an Kartoffelkombines auf das 43fache und an Rübenkombines auf das 16fache erhöhen.<sup>28</sup> Der Grad der Mechanisierung der Feldarbeiten soll 1960 80 % betragen. Diese Zahlen demonstrieren ein stürmisches Wachstum moderner Arbeitsmittel, die allein eine entscheidende Hebung der landwirtschaftlichen Produktion und Produktivität er-

staatlich sanktioniert und vorangetrieben — und Ausbildung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft zum Widerspruch zwischen Sozialismus und Kapitalismus, bei Untergrabung der Positionen des Sozialismus auf dem Lande. Diese Maßnahmen würden also zu einer grundverkehrten, zu einer reaktionären Entwicklung aller Widersprüche und weder zu ihrer Abschwächung, noch zu ihrer Überwindung, noch zur Beseitigung der Schwierigkeiten führen, die mit ihnen zusammenhängen, sondern zur Verschärfung und Zuspitzung aller Widersprüche und zur Vermehrung der Schwierigkeiten.

<sup>26</sup> Vgl. „Statistisches Jahrbuch...“ S. 198/99.

<sup>27</sup> Vgl. F. Oelßner, „Die Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik“, Akademie-Verlag, Berlin 1955, S. 41.

<sup>28</sup> Vgl. W. Ulbricht, „Der zweite Fünfjahrplan und der Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik“, S. 115.

möglichen. Das sind Arbeitsmittel, die nur in großem, gesellschaftlichem Maßstab nutzbar sind, die nur vermittels eines gesellschaftlichen Produktionsprozesses wirksam werden können. Im Gegensatz dazu aber beruht der größte Teil der Landwirtschaft auf kleinem Privateigentum, dementsprechend auf privater und zersplitterter Kleinproduktion in Ackerbau und Viehzucht, auf Produktion in kleinem und kleinstem Maßstab. Die auf kleinem Privateigentum beruhenden Produktionsverhältnisse der kleinen Warenproduktion verwandeln sich in Fesseln nicht nur der volkswirtschaftlich erforderlichen Entwicklung der Produktivkräfte, sondern auch der Anwendung der bereits auf dem Lande vorhandenen Produktivkräfte. Vergleicht man das Wachstum der Kapazitäten der MTS mit dem Wachstum der Produktion der Landwirtschaft, so zeigt sich offensichtlich ein wachsender Widerspruch zwischen der mächtig wachsenden technischen Basis der Landwirtschaft und der unter den Produktionsverhältnissen der kleinen Warenproduktion möglichen Auslastung dieser technischen Basis, respektive dem Anwachsen der landwirtschaftlichen Produktion. All diese wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten und Widersprüche zeigen an, daß die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft notwendig geworden ist, und zwar infolge der Entwicklung dieses Widerspruchs selbst, daß die Mechanisierung der Landwirtschaft — das einzige Mittel zur Überwindung der aufgezeigten Schwierigkeiten und Widersprüche — nur möglich ist bei Entwicklung landwirtschaftlicher Großbetriebe auf der Grundlage der Umwandlung der Produktionsverhältnisse der kleinen Warenproduktion und des kleinen Privateigentums in sozialistische Produktionsverhältnisse und sozialistisches Eigentum.

Der allgemeine Weg der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenproduktion, zwischen Arbeiterklasse und werktätiger Bauernschaft ist seit langem gefunden. Er besteht im freiwilligen genossenschaftlichen Zusammenschluß der werktätigen Bauern, vor allem im Zusammenschluß zu landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften. Die Genossenschaften ermöglichen — gestützt auf die politische Herrschaft der Arbeiterklasse und auf die Sozialisierung der Schlüsselpositionen der Wirtschaft — den Übergang von der Kleinproduktion und dem Kleineigentum zu sozialistischen Zuständen auf einem „möglichst einfachen, leichten und dem Bauern zugänglichen Wege“. <sup>29</sup> Die Allmählichkeit der Überwindung des Widerspruchs wird hier von vornherein durch den Charakter dieses Widerspruchs und der Beziehungen zwischen der Arbeiterklasse und der Bauernschaft bedingt. Jedoch ist diese allmähliche Überwindung auch hier nur durch die Einschaltung vermittelnder Glieder zwischen die beiden Seiten des Widerspruchs möglich. Solche Glieder sind eben die Genossenschaften in ihren verschiedensten Erscheinungsformen. In ihnen ist jener „Grad der Vereinigung der Privatinteressen, der privaten Handelsinteressen, ihrer Überwachung und Kontrolle durch den Staat, ... ihrer Unterordnung unter die allgemeinen Interessen“ gefunden, der für einen solchen allmählichen Übergang zum Sozialismus nötig ist. <sup>30</sup> Sie sind jene vermittelnden Glieder, die sowohl der ökonomischen Natur der beiden Seiten des Widerspruchs, als auch dem Entwicklungsniveau der gesellschaftlichen Produktivkräfte auf beiden Seiten, als auch den Klassen-

<sup>29</sup> W. I. Lenin, a. a. O., S. 989.

<sup>30</sup> W. I. Lenin, a. a. O., S. 989.



interessen der handelnden gesellschaftlichen Kräfte entsprechen. Sie können ferner an die Traditionen der Genossenschaftsbewegung unter der Bauernschaft anknüpfen, so sehr auch diese Genossenschaften unter kapitalistischen Verhältnissen „Krämerei“ oder kapitalistische Einrichtungen sind. Auch in bezug auf diesen Widerspruch müssen die Lehren aus dem Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion schöpferisch konkretisiert werden entsprechend den bereits erwähnten Eigentümlichkeiten in der Deutschen Demokratischen Republik, zu denen hier noch die weitere kommt, daß der Boden Privateigentum der Bauern ist. Die ökonomische Politik muß sich bei uns in besonderem Maße von dem Engelsschen Hinweis leiten lassen, daß die Arbeiterklasse „sehr liberal mit dem Bauern verfahren“ kann, daß sie dem Bauern „eine verlängerte Bedenkzeit auf seiner Parzelle“ ermöglichen muß, falls er noch nicht bereit ist, in einen genossenschaftlichen Betrieb einzutreten.<sup>31</sup> Trotz der Schwierigkeiten, die die Fortexistenz der kleinen Warenproduktion mit sich bringt, müssen wir unbedingt an der Linie festhalten, auch weiterhin die Wirtschaften der werktätigen Einzelbauern bei der Anwendung der modernen Technik, bei der Steigerung ihrer Erträge, vor allem bei der Steigerung der Marktproduktion zu unterstützen.

Die Formen der allmählichen sozialistischen Umgestaltungen, der schrittweisen Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenproduktion, die die Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik hervor gebracht hat, ähneln — entsprechend der Gemeinsamkeit und Ähnlichkeit der Bedingungen des Aufbaus des Sozialismus — denen der Volksdemokratien. Diese Formen sind: die ständigen Arbeitsgemeinschaften und die Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften. Die ständigen Arbeitsgemeinschaften der Bauern knüpfen an die mannigfaltigen Formen der Gemeinschaftsarbeit und gegenseitigen Hilfe an, die sich nach 1945 herausgebildet haben. In ihnen schließen sich mehrere Bauern zusammen, um die wichtigsten Feldarbeiten und die Ablieferung gemeinschaftlich und planmäßig durchzuführen. Sie gewährleisten eine entschieden bessere, planmäßige Nutzung der Technik der MTS, die rechtzeitige Durchführung der Feldarbeiten, eine breite Anwendung der einzelnen Erfahrungen der Bauern und eine Erleichterung schwerer Feldarbeiten. Boden, Maschinen, Geräte und Produkte bleiben Privateigentum der Bauern. Hier liegt eine Entwicklung genossenschaftlich-sozialistischer Arbeitsmethoden, einer genossenschaftlichen Arbeitsorganisation und einer gewissen Vergesellschaftung auch in den ökonomischen Beziehungen der Menschen vor, eine Umgestaltung der Produktionsverhältnisse, die jedoch die Grundlage dieser Produktionsverhältnisse, das kleine Privateigentum an Produktionsmitteln und Produkten, noch nicht berührt, also noch im Rahmen und auf der Grundlage der alten Produktionsverhältnisse vor sich geht und so einen Widerspruch darstellt, der zu seiner Auflösung treibt. Es ist dies das Eingeständnis, daß die Produktionsverhältnisse des kleinen Privateigentums an ihrer Grenze angelangt sind, daß sie überholt sind. Die ständigen Arbeitsgemeinschaften zeigen an, daß eine grundlegende Änderung der Produktionsverhältnisse, ein Übergang vom Privateigentum zum genossenschaftlich-sozialistischen Eigentum erforderlich ist. Sie führen an die Überwindung des Widerspruchs zwischen

<sup>31</sup> Engels, Die Bauernfrage in Frankreich und Deutschland, Marx/Engels, Ausg. Schr., Bd. II, S. 408.



Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft heran und leiten sie ein. Vom Standpunkt der Entwicklung der Widersprüche sind die ständigen Arbeitsgemeinschaften Anfangspunkt einer grundlegenden Umwandlung der ökonomischen Verhältnisse, Übergangspunkt zu einer neuen Produktionsform auf dem Lande. Sie führen auch die Bauern an diese Umwandlung heran, indem sie zur Einbürgerung der genossenschaftlichen Großproduktion, zur Heranbildung eines genossenschaftlichen Bewußtseins beitragen und den Kampf gegen die kleinbürgerliche Ideologie und Elementargewalt erleichtern.

Die Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften setzen die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenproduktion fort und führen sie zu Ende. Die LPG-Bewegung führt zur Herausbildung sozialistischer landwirtschaftlicher Großbetriebe. Sie schafft eine sozialistische Organisation der gesellschaftlichen Arbeit auf der Grundlage eines genossenschaftlich-sozialistischen Eigentums an Produktionsmitteln und an den Erzeugnissen der Produktion. Sie wälzt also die Produktionsverhältnisse grundlegend um, indem sie auch die Grundlage dieser Verhältnisse, das kleine Privateigentum umgestaltet. Sie entwickelt Ackerbau und Viehzucht in großem gesellschaftlichen Maßstab und ermöglicht die Planung der Produktion in großem Maßstab und so die volle Ausnutzung der modernen Technik. Indem sie ein System der kameradschaftlichen Zusammenarbeit und Spezialisierung innerhalb eines Kollektivs von Menschen erzeugt, die von Ausbeutung befreit sind, ermöglicht sie die freie Ausbildung und Entfaltung der individuellen Fähigkeiten der Bauern, ihre Befreiung von den Fesseln und Schablonen der Kleinproduktion. Dies ist der einzig mögliche Weg, um die Produktivität der Landwirtschaft zu heben, die Brutto- und Marktproduktion entscheidend zu heben und den Bauern in ihrer Masse ein wohlhabendes Leben zu schaffen, um also die politischen und ökonomischen Schwierigkeiten, die mit der Fortexistenz der Kleinproduktion zusammenhängen, zu beseitigen. Die LPG-Bewegung kann diesen Übergang, d. h. die Überwindung des Widerspruchs zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft nur langsam, allmählich, schrittweise vollziehen. Sie löst ihn anfangs nur teilweise, läßt ihn teilweise — in modifizierter Gestalt — weiterbestehen und stellt ein System dar, innerhalb dessen sich dieser modifizierte Widerspruch bewegen und innerhalb dessen er allmählich, schrittweise, im Zuge der Höherentwicklung der LPG, aufgelöst werden kann.

Der Widerspruch zwischen Sozialismus und kleiner Warenwirtschaft erscheint innerhalb der niederen Typen der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften wieder in Gestalt des Widerspruchs zwischen dem bereits vergenossenschafteten Teil der landwirtschaftlichen Produktion und dem Teil, der weiterhin auf Privateigentum beruhende Kleinproduktion bleibt, in Gestalt des Widerspruchs zwischen der genossenschaftlich-sozialistischen Bodenbearbeitung und dem genossenschaftlich-sozialistischen Eigentum an den erzeugten Produkten einerseits<sup>32</sup> und der privaten Viehwirtschaft andererseits. Dieser Widerspruch kennzeichnet die Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften niederen

<sup>32</sup> Der Typ II, in dem Geräte, Maschinen und Zugkräfte genossenschaftliches Eigentum sind, spielt keine wesentliche Rolle in der LPG-Bewegung. 1955 entfielen auf Typ II nur 1,6%, auf Typ I 21,5%, auf Typ III 76,9% der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften (vgl. „Statistisches Jahrbuch...“, S. 197).

Typs als halbsozialistische Betriebe. Aus diesem Widerspruch erklären sich eine ganze Reihe von Schwierigkeiten in vielen Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften, wie z. B. die Vernachlässigung der genossenschaftlichen Bodenbestellung zugunsten der Privatwirtschaft, die Fortexistenz der alten kleinbürgerlich-egoistischen Bestrebungen, die die LPG schädigen und untergraben usw. Andererseits aber gibt dieser Widerspruch die objektive Möglichkeit, die Privatwirtschaft mit der genossenschaftlichen Wirtschaft, also die Privatinteressen der Bauern mit den gesellschaftlichen Interessen zu verbinden und die genossenschaftliche Wirtschaft als entscheidende Quelle des Reichtums der Bauern zu entwickeln. Es kommt also auch hier darauf an, durch entsprechende wirtschaftspolitische Maßnahmen, vor allem durch den innergenossenschaftlichen Kampf gegen die kleinbürgerlich-egoistischen Lebensgewohnheiten und um die Durchsetzung der sozialistischen Ideologie und Arbeitsdisziplin die Entwicklung des Widerspruchs in bestimmte Bahnen zu lenken. Eine derart gelenkte Entwicklung des Widerspruchs erzeugt aber die Notwendigkeit seiner Überwindung, da eben die Mechanisierung und Vergesellschaftung der Acker- und Feldwirtschaft unvermeidlich die Notwendigkeit der Mechanisierung und Vergesellschaftung der Viehzucht mit sich bringt. Der Widerspruch zwischen der genossenschaftlichen Wirtschaft und der Privatwirtschaft treibt also unvermeidlich zu seiner Auflösung, d. h. zum Übergang zur LPG vom Typ III, in der die Viehwirtschaft vergenossenschaftet ist und die ein im Wesen sozialistischer Betrieb ist. Vom Standpunkt der inneren Widersprüche ist der Typ I immer noch Anfangspunkt der sozialistischen Entwicklung, Übergangspunkt zu dem qualitativ höheren Typ III, also ein Typ, der verbindend zwischen den ständigen Arbeitsgemeinschaften und den sozialistischen Betrieben des Typs III steht. Das bedeutet nicht, daß die Überwindung dieses Widerspruchs und der Übergang zum Typ III unter allen Umständen vorangetrieben werden muß, denn erstens sind für diesen Übergang materielle und ideologische Voraussetzungen nötig, und zweitens ist der Typ I als Anfangspunkt einer grundlegenden sozialistischen Umgestaltung den Massen der Bauern, die noch außerhalb der LPG stehen, zunächst verständlicher als unmittelbar die höhere Entwicklungsstufe. Im Typ III ist der genannte Widerspruch im wesentlichen überwunden. Was — abgesehen vom Privateigentum am Boden — von der ganzen Privatwirtschaft übrigbleibt, ist die individuelle Hauswirtschaft. Mit ihr besteht auch ein Rest dieses Widerspruchs weiter, der erst viel später überwunden werden wird.

Die Tatsache, daß der Boden in der Deutschen Demokratischen Republik nicht nationalisiert, sondern Privateigentum der Bauern ist — eine Tatsache, die sich aus der historischen Entwicklung in Deutschland ergibt —, stellt ein Hemmnis für die sozialistische Umwandlung der kleinen Warenproduktion dar. Der einzig gangbare Weg der sozialistischen Entwicklung unter diesen Bedingungen besteht darin, zur genossenschaftlich-sozialistischen Bearbeitung des Bodens und zur stufenweisen Vergenossenschaftung der anderen Produktionsmittel überzugehen, das Privateigentum der Bauern am Boden aber zunächst beizubehalten. So wird der Widerspruch zwischen dem Sozialismus und den Produktionsverhältnissen der kleinen Warenproduktion unter den neuen Bedingungen reproduziert, er erscheint in modifizierter Gestalt wieder als Widerspruch zwischen dem ganzen Wesen der LPG, die ja ihrer Bestimmung nach (genossenschaftlich-sozialistische Arbeitsorganisation und Nutzung der Produktionsmittel, Anwendung der volks-



eigenen Produktionsinstrumente der MTS und der eigenen vergenossenschafteten Produktionsmittel, gesellschaftliches Eigentum an den Erzeugnissen) ein halb-sozialistischer respektive sozialistischer Betrieb ist, einerseits und einem ihrer wichtigsten Momente, dem Privateigentum an Grund und Boden, andererseits. Auch dieser Widerspruch muß zu seiner eigenen Auflösung fortstreben, denn das kleine Privateigentum an Grund und Boden kann nur dort existieren, wo die Produktionsinstrumente und überhaupt die Produktionsmittel Privateigentum sind, und ist nur verträglich mit den engen, bornierten Schranken der individuellen Kleinproduktion. Die hauptsächlich in der LPG angewandten Produktionsinstrumente sind jedoch allgemeines Volkseigentum; die anderen Produktionsmittel werden stufenweise vergenossenschaftet und das Wesen der LPG besteht darin, daß sie die engen Grenzen der Kleinproduktion sprengt und einen genossenschaftlichen Großbetrieb schafft. Die LPG hebt ihrem ganzen Wesen nach alle Voraussetzungen des Privateigentums auf und hebt damit auch eines ihrer Momente auf, das Privateigentum an Grund und Boden. Das Monopol des Eigentümers am Boden realisiert sich auch ökonomisch, es wirft dem Eigentümer in Gestalt der Vergütung nach Bodenanteilen eine Form der absoluten Bodenrente ab. Diese ist ein Teil des durch kameradschaftliche Zusammenarbeit erzeugten Produkts. Ihre Höhe wird von der Mitgliederversammlung der Bauern selbst im Rahmen der statutarisch vorgeschriebenen Höchstgrenze, die durch den sozialistischen Staat reguliert wird, festgelegt. Nichtsdestoweniger ist sie ein Einkommen, das nicht auf eigener Arbeit beruht. Der genannte Widerspruch kommt zum Ausdruck im Widerspruch zwischen zwei gegensätzlichen Verteilungsprinzipien: der Verteilung nach Leistung, die dem sozialistischen Wesen der LPG entspricht und der Verteilung nach Bodenanteilen, die diesem Wesen widerspricht. Es entwickelt sich hier ein Widerspruch zwischen Arbeit und Aneignung, zwischen Produktionsweise und Aneignungsweise, wobei letztere durch erstere aufgehoben wird und zum größten Teil (Verteilung nach Arbeitseinheiten) schon aufgehoben ist. In dem Maße, wie durch die Mechanisierung, durch die Verbesserung der kollektiven Zusammenarbeit und durch die Anwendung und Einbürgerung sozialistischer Wirtschaftsprinzipien der Reichtum der LPG wächst, in dem Maße wird die Bodenrente ein historisch-ökonomischer Anachronismus, eine Ungerechtigkeit und das Privateigentum am Boden ein leerer Eigentumstitel, der keine ökonomische Grundlage hat. Die objektiv-gesetzmäßige Tendenz dieses Widerspruchs ist daher seine Auflösung, seine allmähliche Überwindung auf dem Wege des allmählichen Sinkens des proportionalen Anteils der Rente an der Verteilung. Dies widerspiegeln auch die Musterstatuten der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften, wo dieser Anteil von höchstens 40 % im Typ I, zu 30 % im Typ II, und zu 20 % im Typ III sinkt. Es gibt bereits viele Landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften, in denen ein viel geringerer Teil nach Bodenanteilen verteilt oder das absolute Wachstum der Bodenrente beschränkt wird. Mit dem allmählichen Wegfall der Bodenrente wird die Frage des Privateigentums am Boden faktisch, ökonomisch gegenstandslos, wird der Boden faktisch den Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften zur Nutzung überlassen und damit der genannte Widerspruch überwunden sein.

Wir können also erstens feststellen: Die LPG-Bewegung ist der unseren Bedingungen entsprechende Weg zur Überwindung des Widerspruchs zwischen



Sozialismus und kleiner Warenproduktion in der Deutschen Demokratischen Republik. Die Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften sind jene vermittelnden Glieder zwischen den Seiten des Widerspruchs, vermittels deren er zunächst teilweise gelöst, modifiziert und dann allmählich und schrittweise überwunden werden kann.

Zweitens: Charakteristisch für diesen Weg ist, daß er ein typischer Weg der Überwindung nichtantagonistischer Widersprüche ist. Das findet seinen Ausdruck darin, daß die Bauern freiwillig in die LPG eintreten und alle Fragen der Höherentwicklung ihrer LPG in der Mitgliederversammlung demokratisch entscheiden; daß die Überwindung des Widerspruchs allmählich, vermittels eines Systems von Übergangsverhältnissen vor sich geht. Weiter ist der Übergang zu sozialistischen Verhältnissen das Werk der bewußten, aktiven Tätigkeit der Bauern selbst. Das wird eben dadurch ermöglicht, daß mit der LPG-Bewegung derjenige Weg zur Überwindung des Widerspruchs gefunden ist, der die persönlichen Interessen der Bauern mit den gesellschaftlichen Interessen verbindet, und zwar in einer Art verbindet, die einerseits bei jedem Bauern selbst das materielle ökonomische Interesse an der weiteren Überwindung der Überreste der Produktionsverhältnisse des Privateigentümers erzeugt, da nur dadurch ein ständiges Wachstum des Wohlstandes der Genossenschaft und des Einzelnen gesichert ist, und die es andererseits auch gestattet, persönliche Interessen eines Kleineigentümers in sozialistische Interessen umzuwandeln (z. B. das Interesse an privater Aneignung in die materielle Interessiertheit des sozialistischen Leistungsprinzips umzuwandeln). Schließlich kommt der nichtantagonistische Charakter dieses Weges darin zum Ausdruck, daß hier eine grundlegende Umwälzung der Eigentumsverhältnisse vorliegt, die nicht mit einer Expropriation irgendeiner Art verbunden ist, sondern die eine Umwandlung der bornierten Aneignung der Produkte eigener Arbeit im engen Rahmen der Kleinproduktion in die reichere Aneignung der Produkte eigener Arbeit im universelleren Rahmen eines genossenschaftlichen Großbetriebes darstellt, einen Übergang von der zwerghaften, primitiven, äußerst beschränkten Form des auf eigener Arbeit beruhenden Eigentums zu einer höheren, reicheren, gesellschaftlichen Form des auf eigener Arbeit beruhenden Eigentums.

Drittens: Das bedeutet nicht, daß die Überwindung dieses Widerspruchs ohne Kampf vor sich geht. Die nichtantagonistische Art und Weise der Überwindung des Widerspruchs ist, wie bei allen derartigen Widersprüchen, als reale Möglichkeit aufzufassen, die nur durch die praktische Tätigkeit, durch den Kampf um die Verwirklichung der sozialistischen Wirtschaftsprinzipien innerhalb der LPG, durch den Kampf gegen die Privateigentümergewohnheiten zur Wirklichkeit werden kann. Die Widersprüche innerhalb der LPG tragen durchaus die Möglichkeit in sich, daß sie zu Schwierigkeiten, Konflikten führen, und sie führen unvermeidlich dazu, wenn ihre Entwicklung dem Selbstlauf überlassen wird und dies um so mehr, als diese Widersprüche durchaus Elemente des Antagonismus in sich tragen, was u. a. die Verteilung nach Bodenanteilen zeigt, die immerhin eine Aneignung nicht selbst erarbeiteter Produkte ist. Daher ist der ideologisch-erzieherische Kampf um die Entwicklung der sozialistischen Arbeitsmoral, der Kampf um die „Ummodelung“ der Kleinproduzenten im Geiste des Sozialismus von entscheidender Bedeutung für die Bewegung und Überwindung der den Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften innewohnenden

Widersprüche, sowie für die Lösung der Aufgabe, die Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften in ihrer Gesamtheit zu mustergültigen sozialistischen Großwirtschaften zu entwickeln, die die Wirtschaften auch der besten Mittelbauern überflügeln. Die Betrachtung einerseits der Widersprüche vor der Bildung Landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften und andererseits der Widersprüche innerhalb der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften zeigt, daß dafür alle Bedingungen vorhanden sind. Während die Widersprüche der kleinen Warenwirtschaft die historisch-ökonomischen Grenzen der Kleinproduktion zum Ausdruck bringen, bringen die Widersprüche innerhalb der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften, die Möglichkeiten und Tendenzen der Entwicklung dieser Widersprüche, die Tatsache zum Ausdruck, daß die LPG die gesellschaftliche Form für eine mächtige und unbeschränkte Entwicklung der Produktivkräfte darstellt. In der Wirklichkeit kann jedoch der Beweis für die Überlegenheit der LPG-Bewegung über die bisherige Entwicklung der Landwirtschaft nur durch einen langen und hartnäckigen Kampf um die Überwindung der Schwierigkeiten erbracht werden, in denen das Neue geboren wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß die LPG-Bewegung, die radikal mit den alten Verhältnissen und der Rückständigkeit auf dem Lande aufräumt, anfangs große Schwierigkeiten überwinden muß. Am Anfang sind viele ehemalige Landarbeiter und Umsiedler, aber wenig Altbauern in die LPG eingetreten. Die eingebrachten Betriebe waren in der Mehrzahl sehr schwach oder heruntergewirtschaftet. Die Viehbestände waren gering. Die Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften mußten viele verlassene und verkommene Flächen übernehmen, ohne eine genügende Anzahl an Arbeitskräften zu haben. Trotz dieser Schwierigkeiten liegen die Erträge der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften in einer Reihe von Produkten bereits über denen der individuellen Wirtschaften. Die hauptsächliche Schwierigkeit beim Übergang zur LPG besteht aber darin, daß dabei der landwirtschaftliche Kleinbetrieb durch einen sozialistischen Großbetrieb ersetzt werden muß, was gleichbedeutend ist mit der Ersetzung einer primitiven spontan-anarchistischen Wirtschaftsführung durch sozialistische Methoden des Wirtschaftens, die nur mit einem Höchstmaß an sozialistischer Disziplin und Bewußtheit, mit einem Höchstmaß an ökonomischen und landwirtschaftlichen Kenntnissen gemeistert werden können. Das erfordert langwierige und harte Arbeit an der Entwicklung mustergültiger sozialistischer Großwirtschaften, für die es auf dem Lande keine oder fast keine Erfahrungen gibt. Hieraus ist ersichtlich, wie philisterhaft und reaktionär die Losung von der Auflösung „unrentabler“ oder „nicht lebensfähiger“ Landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften ist. Die Durchführung dieser Losung würde nicht nur zur Zerstörung einer großen Masse von Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften führen, die bei guter Wirtschaftsführung in einiger Zeit unbedingt vorbildliche Großbetriebe sein können, sondern auch zur Verhinderung der sozialistischen Umgestaltung der Landwirtschaft, denn es liegt auf der Hand, daß neu gebildete Landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaften im allgemeinen zunächst unbefriedigend arbeiten, daß ihre Arbeitsproduktivität zunächst sehr niedrig ist. Diese Losung ist die Losung der Anbetung der Spontaneität, des Nachtrabs hinter der spontanen Entwicklung, die unvermeidlich zu den alten Verhältnissen zurückführt, die Losung der Kapitulation vor der spontanen Entwicklung. Die Losung der sozialistischen Umgestaltung, die sich auch aus der Betrachtung der Ent-

wicklung der Widersprüche ergibt, ist eine andere: die Losung des Kampfes um die Meisterung der Methoden des sozialistischen Wirtschaftens, des Kampfes um die Hebung der Bewußtheit, der Arbeitsmoral und der Disziplin der Genossenschaftsbauern, die Losung der Hebung der Initiative, Tatkraft und des Verantwortungsbewußtseins der Funktionäre des Staates und der Partei, die den Bauern in ihrem Kampf helfen müssen.



# Besonderheiten der Gesetze der Biologie

Von OLOF KLOHR (Halle)

Für die philosophische Grundlegung der einzelnen Wissenschaften reicht der allgemeine Inhalt der philosophischen Kategorien allein nicht aus. Soll die Philosophie den Einzelwissenschaften wirkliche Hilfe geben, so müssen die philosophischen Kategorien auch in ihrer Verbindung zu den einzelnen Wissenschaften ausgearbeitet werden. Ob diese besondere Konkretisierung des Allgemeinen Aufgabe der Philosophie sein soll, oder aber von Philosophie treibenden Vertretern des jeweiligen Faches geleistet werden muß, ist problematisch. Eine klare Abgrenzung des Aufgabenbereiches fällt mir schwer. Gelöst werden muß die Aufgabe jedoch; sie wird am besten und sachkundigsten gelöst, wenn Philosoph und Fachwissenschaftler gemeinsam arbeiten und sich ergänzen.

Auch die Kategorie des Gesetzes bedarf einer solchen Konkretisierung. Die Gesetzeserkenntnis jeder Wissenschaft weist, trotz der *allgemeinen* Gleichheit, jeweils Besonderheiten auf, die in den Eigenarten des Gegenstandes der einzelnen Wissenschaften begründet liegen. Je unterschiedlicher die Struktur des objektiven Gegenstandsbereiches der Wissenschaften ist, desto größer sind auch die Unterschiede des Wirkens der objektiven Gesetze und deren Erkenntnis. Deutlich werden diese Unterschiede, vergleicht man z. B. Objekte und Objekterkenntnis in solchen Wissenschaften wie Physik, Biologie und Geschichtswissenschaft. Es genügt aber nicht zu wissen, daß Unterschiede vorhanden sind (das weiß man ohne eingehende Untersuchung), sondern es kommt darauf an, festzustellen, *welche* Besonderheiten dem jeweiligen Gebiet zukommen.

Im folgenden soll versucht werden, *einige Besonderheiten der Gesetze der Biologie* zu charakterisieren. Dabei wird bewußt auf solche Fragen wie zweckmäßige Struktur pflanzlicher und tierischer Objekte (Teleologiefrage), Rolle psychischer Faktoren (psychophysisches Problem), Fragen, die im Zusammenhang mit dem Mechanismus-Vitalismus-Problem stehen, nicht eingegangen, denn das wären gesonderte Themen.

Im Mittelpunkt sollen *Möglichkeiten und Besonderheiten exakter Gesetzeserkenntnis durch die Biologie und deren objektive Grundlagen im Bereich des Lebendigen* stehen. In diesem eingeschränkten Rahmen ist eine gewisse Einseitigkeit und Unvollständigkeit leider unvermeidbar.

Keine Naturerscheinung kann exakter erfaßt werden als durch die Erkenntnis der in ihr wirkenden Gesetze. Eine exakte wissenschaftliche Erkenntnis liegt dann vor, wenn nach eingehender Untersuchung der Tatsachen die Experimente und deduktiven Schlußfolgerungen aus anderen gesicherten Erkenntnissen sowie die Übereinstimmung mit den übrigen erkannten Gesetzen und die Überprüfung in der gesellschaftlichen Praxis beweisen, daß die objektiven Natur-

zusammenhänge im Gesetz (bzw. in den Gesetzen) der Wissenschaft im wesentlichen richtig wiedergegeben worden sind. Jedes naturwissenschaftliche Gesetz ist somit eine *exakte* Erkenntnis und jede Wissenschaft, welche die in ihrem Forschungsbereich wirkenden Gesetze aufdeckt, eine exakte Wissenschaft.

Offensichtlich gibt es jedoch Unterschiede in der Wiedergabe der objektiven Naturzusammenhänge, z. B. zwischen der Physik einerseits und der Biologie andererseits. Augenfällig ist dabei vor allem, daß die Gesetze der physikalischen Wissenschaften zum großen Teil mathematisch gefaßt sind, die der Biologie jedoch nicht, daß die Physik kaum mit historischen Faktoren operiert, die Biologie dagegen häufig, daß die physikalischen Erkenntnisse zum überwiegenden Teil im Laboratoriumsexperiment geprüft werden können, viele biologische dagegen nicht, daß bei der Anwendung biologischer Gesetze häufig sogenannte Ausnahmen auftreten, die in der Physik kaum vorkommen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, folgende Fragen zu klären: Worin bestehen im einzelnen diese Unterschiede? Wie sind diese Unterschiede in bezug auf die Exaktheit der Erkenntnisse der einzelnen Wissenschaften, insbesondere der Biologie, einzuschätzen?

## I.

### *Die Kompliziertheit des biologischen Geschehens*

In jedem Lebewesen, auch im einfachsten, wirken unübersehbar viele Faktoren in einem in seinen Teilen präzise aufeinander abgestimmten System zusammen. Für das biologische Geschehen ist die Vielfalt und die große Anzahl der Faktoren typisch. Obzwar es keine Naturerscheinung gibt, in der nicht gleichzeitig mehrere Gesetze zusammenwirken, tritt uns die Tatsache im Organischen besonders deutlich vor Augen, weil das Geschehen hier einen Grad der Komplizierung annimmt, den wir weder vom Chemischen noch vom Physikalischen der anorganischen Welt her kennen.

Die Erforschung einzelner physikalischer oder chemischer Gesetze dieses verwinkelten Systemganzen kann daher, so wichtig diese Forschung ist, immer nur einzelne Seiten und Vorgänge des Lebewesens erfassen. Die Gesamterkenntnis des Lebens oder einzelner Lebewesen ist nur durch die Erkenntnis des Zusammenwirkens, der Wechselwirkung und gegenseitigen Abhängigkeit der Vielzahl von Einzelfaktoren, -prozessen und -gesetzen im Rahmen des Ganzen zu erreichen.

Ein so kompliziertes System von Gesetzen, wie es sich im Organismus darstellt, ist gegen „Störungen“ im Ablauf des Geschehens besonders empfindlich. Diese „Störungen“ sind auf das Auftreten einer großen Zahl von *zufälligen Erscheinungen* zurückzuführen. Die äußeren Existenzbedingungen für die Organismen sind nur relativ konstant und variieren innerhalb bestimmter Grenzen. Auf unterschiedliche Umweltbedingungen reagiert der Organismus in seinem Stoffwechselprozeß und in den Anpassungsformen verschieden. D. h., daß die *Erscheinungsform* der zusammenwirkenden Gesetze unter verschiedenen, meist zufälligen Bedingungen, variiert (z. B. Modifikationen der Farbe, Form, Größe usw.), und daß dadurch eine gegenüber chemischen und physikalischen Erscheinungen der anorganischen Natur ausgeprägte Individualität der Pflanzen und Tiere hervorgerufen wird. Allein die Tatsache der augenfälligen individuellen Unter-

schiede der Organismen zeugt vom Vorhandensein einer großen Zahl von Zufälligkeiten. Das Gesetz umfaßt jedoch nur den „Idealzustand“ und nicht die Abweichungen von diesem.

Individuelle Variationen sind also kein Zeichen für die Ungültigkeit oder das Versagen des Gesetzes, sondern Ausdruck der notwendig mit einem komplizierten System auftretenden Zufälligkeiten. Im übrigen würde das Gesetz kein Gesetz sein, wenn sich die Gesamterscheinung aus ihm ableiten ließe, weil dann das Gesetz faktisch mit der Erscheinung identisch wäre.

*These 1: Die deutliche und häufige Variation und Modifikation der biologischen Individuen ist auf die große Zahl von Zufälligkeiten, die durch das komplexe Wirken von vielen Faktoren und Gesetzen bedingt sind, zurückzuführen.*

Die vielfach auftretenden Zufälle und die Variationsmöglichkeiten im komplexen Zusammenwirken der verschiedenen Gesetze erschweren die *Vorausberechenbarkeit* biologischer Prozesse bedeutend. Der Schwierigkeitsgrad der Voraussagemöglichkeit hat seine Grundlagen in der Natur selbst: bei einfachen Prozessen ist es relativ leicht, Voraussagen auf Grund bekannter Gesetze zu machen, bei komplizierten ist es schwierig. Wenn nun in der Biologie viele Voraussagen ungenau und unvollständig sind, so ist das einerseits eine Schwäche der biologischen Wissenschaft, die noch nicht in ausreichender Weise die komplizierten Prozesse erforscht hat, andererseits liegt es jedoch an der Variationsmöglichkeit des Verlaufs biologischer Prozesse und an dem häufigen Auftreten von Zufällen. In jedem Falle verläuft der objektive Naturprozeß streng gesetzmäßig. Daher ist es unzulässig, den Gesetzescharakter eines Naturprozesses von seiner Vorausberechenbarkeit (Voraussagbarkeit) abhängig zu machen, wie es z. B. W. Dubislav tut. Er behauptet nämlich, daß ein „gesetzmäßiges Verhalten von Objekten vorliegt, wenn dieses Verhalten voraussagbar, unter Umständen also im engsten Sinne des Wortes berechenbar ist“.<sup>1</sup> Diese Behauptung hat subjektivistischen Charakter, sie macht die Existenz bestimmter objektiver Beziehungen (Gesetze) von subjektiven Fähigkeiten des Menschen (Voraussage) abhängig. Wenn also die Wissenschaft nicht in der Lage ist, einen biologischen Prozeß vorzuberechnen, so ist nach Dubislav dieser Prozeß „gesetzlos“. Hier werden zwei Seiten, nämlich die objektive Wirksamkeit von Naturgesetzen und ihre Erkenntnis durch den Menschen nicht klar getrennt (vgl. indeterministische Physik). Ein Naturvorgang verläuft gesetzmäßig, auch wenn wir ihn nicht kennen; das können wir auf Grund aller bisher gemachten wissenschaftlichen Erfahrungen mit Sicherheit annehmen. Ferner können wir zwar die Gesetzmäßigkeit eines Naturprozesses kennen, ohne im konkreten Fall fähig zu sein, seinen weiteren Verlauf voraussagen zu können. Wenn ein System von Gesetzen in einem Prozeß wirkt, können wir nicht im voraus die Bedingungen (vor allem die zufälligen) kennen und daher auch nicht voraussagen, welche der verschiedenen Gesetzmäßigkeiten dominieren und welche nicht zur Entfaltung gelangen werden usw. Für die gesellschaftliche Praxis ist es natürlich von großer Bedeutung, daß man auf Grund bekannter Gesetze möglichst genaue Voraussagen machen kann. Aber daraus ergibt sich noch nicht, daß das immer der Fall ist, weil diesem Ziel prinzipielle Schwierigkeiten (Zunahme der mit dem Prozeß verknüpften Zufälligkeiten bei steigender Kompliziertheit des Prozesses) und historisch bedingte

<sup>1</sup> W. Dubislav, Naturphilosophie, 1933, S. 161.



Schwierigkeiten (Unvollständigkeit der Erkenntnis der vielen systematisch zusammenwirkenden Gesetze) entgegenstehen.

Die Existenz objektiver Gesetze sowie die Bezeichnung von wissenschaftlichen Erkenntnissen als Gesetze der Wissenschaft hängt nicht von der Voraussagbarkeit ab, ungeachtet dessen, daß möglichst genaue Voraussagen in der Wissenschaft immer erstrebenswert sind.

*These 2: Die Exaktheit der Vorausberechnung biologischer Vorgänge leidet unter der Kompliziertheit der Vorgänge und den dadurch häufig auftretenden zufälligen Erscheinungen.*

## II.

### *Die Rolle historischer Faktoren in der Biologie*

Eine Eigenart pflanzlicher und tierischer Objekte ist ihr ausgeprägt historischer Charakter. Die rezenten Organismen sind das Resultat einer langen phylogenetischen Entwicklung. Das wäre nicht weiter bemerkenswert, wenn nicht diese Entwicklung so starke Spuren hinterlassen hätte, daß ohne ihre Kenntnis das Verständnis und Begreifen der Formen, der Verwandtschaft und der Ontogenese der Arten nicht zureichend möglich wäre. Daher spielt die Einbeziehung geschichtlicher Momente nicht nur, wie selbstverständlich, in der Abstammungslehre eine Rolle, sondern ebenfalls in jeweils größerem oder geringerem Umfang in der Morphologie, vgl. Anatomie, Embryologie, Genetik und Systematik. D. h., daß ein großer Teil der Biologie historische Momente bei der Erforschung der Objekte berücksichtigen muß. Das ist eine Tatsache, die wir z. B. in den Bereichen der Physik und der Chemie nicht vorfinden.

Durch diesen Umstand wird zunächst einmal die Forschungsarbeit der Biologen noch weiter kompliziert. Die eigentliche Problematik liegt jedoch darin, daß die Stammesgeschichte unzureichend bekannt ist und nur unter großen Schwierigkeiten überhaupt erforscht werden kann, so daß die Einbeziehung der historischen Momente bei der Erkenntnis der rezenten Pflanzen und Tiere auf mancherlei Hindernisse stößt.

Der Erkenntnisweg zum gesicherten Gesetz der Naturwissenschaft geht im allgemeinen vom Sammeln, Ordnen und Studium der Naturtatsachen über deren Verallgemeinerung zu theoretischen Sätzen zur Prüfung dieser theoretischen Leitsätze durch die gesellschaftliche Praxis (vor allem durch das Experiment). Die Voraussetzung zur Entdeckung eines Naturgesetzes ist das Studium und Sammeln einer ausreichenden Menge von Tatsachen. Eine Gefahr für die Naturwissenschaft und eine Quelle der Spekulation waren oft Schlußfolgerungen, die aus ungenügend umfangreichem und unzureichend analysiertem Tatsachenmaterial gezogen wurden. Solange nicht genügend Tatsachen gesammelt und untersucht sind, solange sind die Schlußfolgerungen durch einen relativ großen Grad Unsicherheit gekennzeichnet. Erst eine genügend große Zahl von untersuchten Tatsachen läßt ihre Verallgemeinerungen zu Gesetzen der Wissenschaft zu.

Nun ist es jedoch möglich, daß die Zahl der beobachtbaren Tatsachen gering ist, weil deren Existenz in historisch vergangenen Epochen lag und wenig Urkunden aus dieser Zeit vorliegen. Die phylogenetische Forschung ist ein solcher

Zweig der Wissenschaft, dem Naturobjekte zur direkten Beobachtung nur in relativ geringer Zahl vorliegen (paläontologische Funde). Hier ist es schwierig, direkte Schlußfolgerungen zu ziehen. Darüber hinaus ist die wichtige Methode der Prüfung der Erkenntnisse auf ihre Richtigkeit, das Experimentieren, kaum anzuwenden, weil man die Stammesgeschichte nicht in Laboratorien oder anders wiederholen kann. Also ist in der Phylogenie, wie in jeder historischen Wissenschaft, die Nachprüfung der Erkenntnisse sehr erschwert. Da die historische Entwicklung nur in großen Zügen bekannt ist, liegt hier eine Schwierigkeit für das vollständige Erfassen der Gesetzmäßigkeiten vor. Diese Schwierigkeit trifft z. B. für die Erkenntnis des Zusammenhangs von phylogenetischer und ontogenetischer Entwicklung zu. Sie äußert sich darin, daß zwar die Ontogenese bekannt ist, aber die Phylogenese nur in ihren großen Zügen. Wäre die Phylogenese genau bekannt, so wäre es nicht schwierig, einen Vergleich zwischen der individuellen Entwicklung und der Stammesgeschichte anzustellen und festzustellen, ob eine Rekapitulation vorliegt oder durch welche Einflüsse und andere Gesetze sie modifiziert oder aufgehoben wurde. Solche Schwierigkeiten gibt es in der Mathematik, Physik und Chemie im allgemeinen nicht. Nun darf man allerdings nicht vergessen, daß es außer den direkt zu beobachtenden Urkunden der Stammesgeschichte, die die Paläontologie liefert, sozusagen „indirekte Tatsachen“ aus der Embryologie, der vergleichenden Anatomie usw. gibt. Zur Erlangung der historischen Erkenntnisse müssen Gesetze der Systematik, der Morphologie, der Physiologie usw. herangezogen werden. D. h., daß die Erkenntnisse der Phylogenie zum Teil durch Deduktion aus anderen Erkenntnissen, z. B. durch Übersetzung der Ergebnisse der Systematik ins Phylogenetische (eine Methode, die stets mit Unsicherheitsmomenten belastet ist) gewonnen werden können, und daß sie fernerhin mit den Erkenntnissen anderer Disziplinen übereinstimmen müssen. Damit können die Ergebnisse phylogenetischer Forschung bis zu einem gewissen Grade auch an der Praxis, wenn auch indirekt, geprüft werden.

Wäre die Phylogenie nur auf die Tatsachen der Paläontologie angewiesen, so könnte man ihren Schlußfolgerungen wohl kaum sehr großen Wert beimessen. Wenn sich die Phylogenie aber auch auf die Ergebnisse anderer Zweige der Biologie stützt, so haben ihre Ergebnisse einen hohen Wahrheitsgehalt. Daher trifft die Ansicht *Plates*, daß die Phylogenie eine „spekulative Wissenschaft“ sei<sup>2</sup>, weil die Stammesgeschichte der direkten Beobachtung nicht zugänglich ist, nicht zu. Wenn man eine solche Methode nämlich nicht anerkennt, so leugnet man praktisch die Möglichkeit jeder historischen Forschung, da es überall fehlende Glieder gibt, die durch andere Erkenntnisse auf deduktivem Wege ergänzt werden müssen, und weil schließlich eine Wissenschaft, die keine Gesetze aufdecken kann, eben keine Wissenschaft ist. Es bleibt also letztlich (auch in der Phylogenie) das allgemein anerkannte Prinzip bestehen, daß die Wissenschaft von den Tatsachen ausgeht, sie zu Gesetzen verallgemeinert und diese durch die Praxis (vor allem durch das Experiment, durch vergleichende Beobachtung und auch durch andere gesicherte Erkenntnisse) auf ihre Richtigkeit prüft.

Im Prinzip besteht also in der Biologie, auch in ihren vorwiegend historischen Zweigen, in der Frage der Tatsachen, der Methode und der Beweisführung kein Unterschied zur Physik oder Chemie. Lediglich die Schwierigkeiten der Er-

\* Plate, Die Abstammungslehre, 1925, S. 84.

langung der Tatsachen sind größer und die Wege der Beweisführung z.T. anders. Unverständlich ist daher die Auffassung von O. Hertwig, daß die Phylogenie kein rein naturwissenschaftliches Problem sei: „Ergänzend muß hier eine historisch-philosophische Erklärungsweise zur naturwissenschaftlichen hinzutreten; eine solche kann aber, wie es in der Sache liegt, nur eine mehr oder minder beschränkte sein und uns nur zu mehr oder minder hypothetischen Ergebnissen führen.“

Hier liegt wahrscheinlich eine Beeinflussung durch die philosophischen Anschauungen Windelbands und Rickerts vor, für die eine Trennung von naturwissenschaftlicher und historischer Erklärung besteht. Wie jedoch gezeigt wurde, besteht trotz der gesteigerten Schwierigkeiten bei der Erforschung historischer Probleme *kein prinzipieller Unterschied* und die Hypothesen historischer Forschung sind ebenfalls, wenn auch schwieriger und meist nur indirekt, verifizierbar. Max Hartmann hat daher recht, wenn er sagt: „Es gibt auch in der Biologie keine besondere historische Methode; die historischen Probleme der Biologie sind ebenfalls nur mittels generalisierender und exakter Induktion angreifbar und lösbar.“<sup>3</sup>

Die zweite Schwierigkeit, die sich aus der großen Rolle historischer Faktoren in der Biologie ergibt, ist, daß der Kreis der zu beachtenden Gesetze und Faktoren durch die Auswirkungen der Stammesgeschichte auf die rezenten Organismen noch größer wird als er es ohnehin schon ist. Hinzu kommt die Tatsache, daß biologische Objekte ständig, auch in der Gegenwart, sich verändernde und entwickelnde Organismen sind. Allein die Tatsache der Entwicklung macht das begriffliche Erfassen der biologischen Prozesse schwierig. Denn jeder Begriff ist nur eine ruhige, sich selbst zunächst nicht verändernde Widerspiegelung, die also einen Prozeß nur *annähernd* erfassen kann. Friedrich Engels schrieb darüber: „Von dem Augenblick, wo wir die Evolutionstheorie akzeptieren, entsprechen alle unsere Begriffe vom organischen Leben nur annähernd der Wirklichkeit. Sonst gäbe es keine Veränderung; an dem Tag, wo Begriff und Wirklichkeit in der organischen Welt sich absolut decken, ist es am Ende mit der Entwicklung.“<sup>4</sup>

*These 3: Die ausgeprägte Historizität biologischer Objekte und die daraus folgenden Schwierigkeiten biologisch-historischer Forschung geben den entsprechenden Erkenntnissen einen gewissen Grad von Unsicherheit und oftmals hypothetischen Charakter.*

### III.

#### *Das Experiment in der Biologie*

Das Experiment ist eine wichtige Quelle und ein bedeutsamer Prüfstein der Erkenntnis.

In der Biologie stößt die Durchführung von Experimenten auf besondere Schwierigkeiten, die auf die Kompliziertheit der biologischen Erscheinungen und auf das Wirken historischer Faktoren zurückzuführen sind.

<sup>3</sup> Max Hartmann, Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften, 1948, S. 186.

<sup>4</sup> Marx-Engels, Ausgew. Briefe, 1953, S. 583/84.



In der Physik und Chemie ist es vielfach gegenüber der Biologie relativ leicht, im Experiment solche Bedingungen zu schaffen, unter denen das Wirken anderer, mit der Erscheinung zusammenhängender Gesetze und zufällige Faktoren in ihrem Einfluß auf das zu analysierende Objekt weitgehend ausgeschaltet werden können.

Bei biologischen Erscheinungen können und dürfen in vielen Fällen die komplex wirkenden Gesetze nicht experimentell voneinander getrennt werden, da sonst die Lebenstätigkeit gestört oder gar die Lebensfähigkeit zerstört wird.

Ferner ist es nicht möglich, bei der Untersuchung komplizierter Prozesse eine solche experimentelle Anordnung zu treffen, die eine Ausschaltung der zahlreichen Zufälle möglich macht; d. h., daß die gesetzmäßigen Beziehungen selten „rein“ erscheinen.

Die Kompliziertheit der Erscheinungen der Tier- und Pflanzenwelt bedingt weiter, daß die experimentellen Ausgangspositionen meist nicht vollständig bekannt sind, so daß es schwierig ist, mehrere genau gleiche Experimente durchzuführen. Eine Wiederholung biologischer Experimente führt deshalb immer zu, wenn auch meist geringfügig, voneinander abweichenden Ergebnissen. E. Weber schreibt dazu: „Bei biologischen Versuchen ist es nicht möglich, stets wieder die gleichen Voraussetzungen zu schaffen, die Ausgangsbedingungen können niemals vollständig beobachtet oder willkürlich gestaltet werden.“

„Die Unmöglichkeit der vollständigen Beobachtung der Ausgangsbedingungen bei biologischen Versuchen hat zur Folge, daß ein biologisches Geschehen niemals exakt reproduziert werden kann. Wiederholungen biologischer Versuche führen stets zu etwas anderen Ergebnissen und bedingen dadurch die Variabilität, die für alles Biologische kennzeichnend ist.“<sup>5</sup>

Die Unmöglichkeit der strengen Trennung der Wirkungsweise der einzelnen Gesetze, das Auftreten von zahlreichen Zufällen und die Schwierigkeit, die gleichen Ausgangsbedingungen bei der Wiederholung von Experimenten herzustellen, führen zu einer „Streuung“ der experimentellen Ergebnisse. Das Ergebnis biologischer Experimente führt zu Durchschnittswerten, von denen Einzelwerte zum Teil beträchtlich abweichen können. Ein großer Teil der Gesetze der Biologie ist somit nur statistisch gefaßt. Die Voraussagen auf Grund dieser statistischen Gesetze der Biologie tragen gegenüber dem Einzelfall nur annähernden Charakter. Die objektive Variationsmöglichkeit des Einzelfalles gestattet nur, das *wahrscheinliche* Verhalten im Einzelfall vorherzusagen; da die statistischen Gesetze der Biologie aber durch die Untersuchung einer großen Zahl von Fällen gewonnen sind, gestatten sie eine genaue Vorhersage des Verhaltens der überwiegenden Mehrzahl der Fälle, und das ist das Wichtige.

Man muß dabei beachten, daß es nicht die Aufgabe der Wissenschaft ist, den Einzelfall zu erforschen und zu berechnen, sondern das Wesentliche in den Erscheinungen, d. h. das Verhalten der überwiegenden Mehrzahl der Fälle. Ein statistisches Gesetz der Wissenschaft erfaßt aber ohne Zweifel das Wesentliche der Vorgänge. Es gibt daher auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen statistischen Gesetzen der Wissenschaft und solchen Gesetzen der Wissenschaft, die aus der Analyse eines Falles oder nur weniger Fälle, wie oft in der Physik und Chemie, gewonnen werden.

<sup>5</sup> E. Weber, Grundriß der biologischen Statistik, 1948, S. 7.

Darüber hinaus stellen alle Gesetze der Naturwissenschaft nur eine *Annäherung* an die Realität dar. Die durch die relative Einfachheit der physikalischen Vorgänge bedingte geringe Variationsbreite physikalischer Erscheinungen läßt das weniger hervortreten, während die durch die Kompliziertheit der biologischen Vorgänge bedingte große Variationsbreite der Erscheinungen die Abweichungen vom „Idealzustand“ deutlicher hervortreten läßt.

Experimente auf biologischem Gebiet, bei denen zufällige Seiten- und Nebenwirkungen sowie die Wirkung anderer Gesetze weitgehend ausgeschaltet werden können, sind vorwiegend biochemischer und biophysikalischer Natur. Doch geben diese Experimente nur für die Erforschung *einer* Seite der biologischen Erscheinungen Raum, nämlich für die chemisch-physikalische. Sie werden vielfach an totem Material durchgeführt und können den Komplex der eigentlich biologischen Vorgänge, in dem die chemischen und physikalischen Gesetze wirken, nicht vollständig erfassen (was natürlich nichts gegen die große Bedeutung der Biophysik und Biochemie besagt). Die Schwierigkeiten bestehen hier in der Einordnung der gefundenen chemisch-physikalischen Ergebnisse in die Erkenntnis des Gesamtorganismus.

Im vorigen Abschnitt wurde schon angedeutet, daß das Wirken historischer Faktoren Experimente kaum zuläßt, wenn man sie im engeren Sinne der Reproduktion von Naturvorgängen auffaßt. Der historische Ablauf der Stammesgeschichte kann nicht reproduziert, d. h. nicht in der Gegenwart nochmals wiederholt werden. Es wurde aber auch gezeigt, daß diese Schwierigkeit teilweise durch Vergleich der phylogenetischen Ergebnisse mit anderen gesicherten Gesetzen behoben werden kann.

*These 4: In der Frage des Experiments zeigt sich kein prinzipieller Unterschied des Charakters der Erkenntnisse der Biologie zu dem der Erkenntnis von Physik und Chemie, sondern nur ein größerer Schwierigkeitsgrad.*

#### IV.

#### *Biologie und Mathematik*

Ein Grund, die Biologie nicht als exakte Wissenschaft zu bezeichnen, liegt für manche Wissenschaftler in der Tatsache, daß es meist nicht möglich ist, biologische Gesetze mathematisch oder formelmäßig zu fassen.

Schon Haeckel hat betont, daß organische Körper im wesentlichen nicht der mathematischen Betrachtung zugänglich seien. Er führt dafür folgende Gründe an:

„Im Gegensatz zu den homogenen anorganischen Naturkörpern sind die organischen heterogen, durch die Variabilität der organischen Formen ist eine geometrische Betrachtung nicht möglich, organische Körper verändern und entwickeln sich, Sammelbegriffe umfassen in den anorganischen Wissenschaften Gleiches, in der Biologie Ähnliches.“<sup>6</sup>

Dennoch gibt es immer wieder Versuche, die Biologie „mathematisieren“ zu wollen und nur das als ein *Gesetz* der Biologie anzuerkennen, was mathematisch gefaßt ist. E. Mitscherlich ist z. B. der Meinung, „daß ein Gesetz naturwissen-

<sup>6</sup> Siehe Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie*, 1866, S. 24–28.

schaftlich nur dann existiert, wenn sich die Beziehungen zwischen den Variablen mathematisch fassen lassen".<sup>7</sup> Adolf Meyer zitiert Kant, der der Meinung war, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur soviel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist“ und schließt sich ihm an.<sup>8</sup> Meyer kommt an anderer Stelle zu einer wissenschaftlich recht seltsam anmutenden Auffassung, wenn er sagt, „Gott hat mathematisch gedacht, als er die Welt schuf“.<sup>9</sup>

Nun ist es allerdings eine Tatsache, daß keiner dieser Wissenschaftler in seinen Schriften eine „Mathematisierung der Biologie“ durchführen konnte, noch ausreichende Gründe für die Möglichkeit, dies einmal zu erreichen, angibt. Sogar Anhänger der „Mathematisierung“, wie Meyer-Abich, sind gezwungen zuzugeben, daß eine mathematische Behandlung historischer Vorgänge nicht möglich ist, und daß man mathematische und historische Biologie unterscheiden müsse, was allerdings auch keine Lösung dieser Frage darstellt.

Es soll hier keineswegs die Bedeutung der Mathematik geleugnet werden, auch nicht für die Biologie. Die moderne Naturwissenschaft, besonders die Physik, ist ohne Mathematik undenkbar. Aber jeder übermäßige Anspruch der Mathematik ist ungerechtfertigt, und das Bestreben, alle Wissenschaften zu „mathematisieren“ oder nur das als exakte Erkenntnis anzuerkennen, was mathematisch gefaßt ist, muß abgelehnt werden.

Die Mathematik hat in den Spezialwissenschaften die Aufgabe, die *quantitativen Seiten* der Naturerscheinungen zu erfassen. Sie hat dagegen dort nichts zu suchen, wo es sich um die Wiedergabe *qualitativer* Zustände und Vorgänge handelt. Da es aber keine Quantität ohne eine zugrunde liegende Qualität gibt, kann keine Wissenschaft nur mit quantitativen Bestimmungen auskommen, auch die Physik nicht. Geschwindigkeit, Dichte, Temperatur sind qualitative Bestimmungen und die verschiedenen Qualitäten werden durch die Mathematik größenmäßig, mengenmäßig erfaßt; denn was z. B. Temperatur ist, vermag die Mathematik nicht auszusagen. Alle Gegenstände und Prozesse haben also qualitative und quantitative Seiten. Bei der Erkenntnis physikalischer Vorgänge spielt das quantitative Erfassen eine sehr große Rolle, und mit Hilfe der Mathematik kann man viele Beziehungen zwischen den objektiven physikalischen Vorgängen ausdrücken. Die mathematische Formel spielt deshalb in der Physik eine überragende Rolle. Es ist einleuchtend, daß die äußerst komplizierten biologischen Vorgänge, selbst wenn ihre quantitativ faßbare Seite von größerer Bedeutung für die Erkenntnis wäre, nur unter enormen Schwierigkeiten auf mathematische Formeln gebracht werden könnten.

Biologische Vorgänge sind jedoch im allgemeinen nicht durch quantitative Bestimmtheiten und ihren Wechsel charakterisiert. Die biologischen Prozesse beinhalten vorwiegend qualitative Veränderungen, z. B. Formwechsel. Das tritt am deutlichsten zutage, wenn man sich vor Augen hält, welch große Rolle die historische Entwicklung für die Tiere und Pflanzen spielt. Historische Vorgänge und Entwicklungsprozesse sind aber *in erster Linie Qualitätsänderungen*, Veränderungen nicht der Größe, Anzahl usw., sondern der grundlegenden Eigen-

<sup>7</sup> E. Mitscherlich, Über allgemeine Naturgesetze, 1924, S. 1.

<sup>8</sup> Adolf Meyer, Krisenepochen und Wendepunkte des biologischen Denkens, 1935, S. 17.

<sup>9</sup> Adolf Meyer, Naturphilosophie auf neuen Wegen, 1948, S. 49.



schaften. Die quantitativen Seiten haben im Entwicklungsprozeß, überhaupt im Tier- und Pflanzenreich, eine untergeordnete Bedeutung gegenüber den qualitativen.

Es ließe sich z. B. sicherlich statistisch ermitteln, *wieviele* Veränderungen eine Art unter bestimmten Bedingungen in mehreren Generationen durchmachen kann. Aber damit ist noch gar nichts Wesentliches gesagt, denn es kommt darauf an, *welche* qualitativen Veränderungen vor sich gehen; viele Veränderungen können unwesentlich sein, wenige aber auf den weiteren Entwicklungsgang einen großen Einfluß haben. Oder wie wollte man die Anpassung mathematisch erfassen? Hier handelt es sich um qualitative Vorgänge, die die Mathematik überhaupt nicht beschreiben kann.

Auch Max Hartmann betont, daß in der Biologie die quantitativen Seiten den qualitativen untergeordnet sind. „Gerade die großen allgemeinen Fragen der Biologie, wie die oben erwähnten Fragen des Formwechsels, und die Gesetzmäßigkeiten, die bei der exakten kausalanalytischen Behandlung dieser Fragen ermittelt werden, sind nur *qualitativ kausale Gesetzesaussagen*, die nicht mit dem zweiten Galileischen Prinzip und der daraus fließenden genauen mathematischen Vorausberechenbarkeit verknüpft sind. Trotzdem handelt es sich bei diesen rein qualitativen Gesetzzusammenhängen um echte Kausalaussagen, und auch sie ermöglichen eine weitgehende Voraussagbarkeit der Erscheinungen. Die Messungen, die auch hier nach Möglichkeit erstrebt werden, spielen für die Ermittlung der eigentlichen biologischen Gesetze dabei eine untergeordnete Rolle, und nur ausnahmsweise lassen sich einmal allgemeine biologische Gesetzmäßigkeiten mathematisch fassen, wie z. B. die Mendelschen Regeln der experimentellen Vererbungslehre. Aber gerade hier zeigt sich die *untergeordnete Bedeutung des Quantitativen gegenüber den qualitativen Aussagen*.“<sup>10</sup>

Auf dem Gebiet der phylogenetischen Forschung handelt es sich vorwiegend um die Feststellung qualitativer Veränderungen; daher trifft man hier wenig Mathematik an.

Allerdings wäre es andererseits falsch, die Bedeutung der Biostatistik und der Biomathematik für die Erkenntnis der Lebewesen herabzusetzen. In den letzten Jahren hat die Biomathematik wesentliche Fortschritte gemacht und zweifellos hat die Mathematik auch in der Biologie Erkenntniswert.<sup>11</sup> All das ändert aber nichts an dem bisher Gesagten.

Es ist kein Mangel der Biologie, daß sie wenig mit der Mathematik arbeitet, sondern die Mathematik ist ungeeignet, qualitative Beziehungen zu erfassen. Mit der Mathematik auf historischem Gebiet operieren zu wollen, einerlei, ob in der Geologie, Biologie oder den Gesellschaftswissenschaften, ist überhaupt sinnlos, soweit mathematische Methoden nicht nur als Hilfsmethoden angewandt werden. Es gibt zum Erfassen historischer Vorgänge kein anderes Mittel, als sich der Wortsprache, die auch qualitative Beziehungen bezeichnen kann, zu bedienen. Die wesentlichen Beziehungen, die Naturgesetze, werden damit nur in anderer Form ausgedrückt, ohne daß sich die Tatsache der exakten Widerspiegelung ändert.

<sup>10</sup> Max Hartmann, Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften, 1948, S. 210/11.

<sup>11</sup> Siehe W. Ludwig, Probleme und Aufgaben der Biomathematik, in Studium Generale, 11/1953.

Damit ist nichts dagegen gesagt, daß die zum größten Teil mit der Mathematik operierende Physik ihren Gegenstand präziser erfaßt als die Biologie. Das liegt jedoch nicht an der Form (mathematische Formeln oder nicht), sondern an der Kompliziertheit des Gegenstandes der Forschung.

Das Überwiegen quantitativ erfaßbarer Seiten eines Naturvorganges erleichtert die genaue und vollständige Erkenntnis der jeweiligen Erscheinung, während, wie in der Biologie, das Überwiegen qualitativ zu erforschender Seiten die Erkenntnis erschwert.

*These 5: Die Tatsache, daß die Mathematik in der Biologie eine wesentlich geringere Rolle spielt als in der Physik, mindert die Exaktheit biologischer Erkenntnisse nicht.*

## V.

### *Die sogenannten Ausnahmen in der Biologie*

Eine weitere Frage ist die Genauigkeit der Ergebnisse bei der Anwendung solcher Gesetze, die den objektiven Systemsachverhalt nicht allseitig und vollständig widerspiegeln. Bei ihrer Anwendung treten, wie schon erwähnt, „Ausnahmen“ auf. Es ist aber größte Vorsicht am Platze, damit diese Ausnahmefälle nicht falsch eingeschätzt werden. Es wäre unzulässig, aus der Reihenfolge der Entwicklungsstadien der Ontogenese ohne weiteres auf die phylogenetische Entwicklung zu schließen (wie es z. T. besonders vor der Jahrhundertwende getan wurde). Man kommt dabei meist zu einem falschen Ergebnis, da durch die Veränderungen der Ontogenese z. B. die Stadien oft zeitlich verschoben sind (Heterochronie). Die unmittelbare phylogenetische Ausdeutung der Ontogenese würde dazu führen, daß Anlagen, die in der Ontogenese relativ früh eintreten, immer als phylogenetisch alt angesehen werden, was z. B. bei der Anlage der Wirbelsäule bei höheren Tieren nicht der Fall ist. Um hier zu einer richtigen Schlußfolgerung zu kommen, ist offensichtlich die Berücksichtigung weiterer bekannter Einzelgesetze notwendig. Daß unter den komplizierten Verhältnissen im Tier- und Pflanzenreich zur Erkenntnis bestimmter Beziehungen nur *ein* Gesetz berücksichtigt werden muß, kommt relativ selten vor. Komplexe Verhältnisse sind eben *Systeme* des Zusammenwirkens vieler Gesetze; um sie zu erkennen, muß man daher auch ein System von Gesetzen der Wissenschaft beachten. Tut man das nicht, dann kann man auch nicht vom „Versagen“ eines Gesetzes sprechen. Das *System* der erkannten Gesetze muß für die entsprechende Erscheinung Gültigkeit haben, nicht das isoliert herausgegriffene Einzelgesetz, das nur ein Teil des Ganzen ist. Die isolierte Gesetzmäßigkeit *muß* zu „Ausnahmen“ führen.

Die Möglichkeit, ein Gesetz der Wissenschaft anzuwenden, also seine „Brauchbarkeit“, hängt ausschließlich davon ab, ob es den objektiven Vorgang richtig widerspiegelt. Bei richtiger Anwendung im richtigen Zusammenhang ist es dann auch immer gültig. In einem Komplex von objektiv wirkenden Gesetzen können Variationen im Zusammenwirken auftreten, kann entsprechend den verschiedenen Bedingungen dieses oder jenes Gesetz zur Wirksamkeit gelangen oder nicht. Aus der Beobachtung und Erfahrung ergeben sich die Häufigkeiten des Vorherrschens dieser oder jener Gesetze und der entsprechenden Erscheinungen, wie z. B. bei

bestimmten Vererbungsgesetzen. Daraus lassen sich dann bestimmte Wahrscheinlichkeiten des Vorkommens ableiten. Erweist sich ein Wahrscheinlichkeits-schluß in bezug auf einen konkreten Fall als nicht richtig, so besagt das lediglich, daß hier andere Bedingungen vorgelegen haben, die auch ein anderes Gesetz zur Wirksamkeit brachten. Hier von einer „Ausnahme“ zu reden, wäre falsch, denn das zunächst angenommene Gesetz wirkt gar nicht, kann nicht wirken, weil der objektive Vorgang anderen Gesetzen gehorcht.

„Bei biologischen Versuchen können wir also nur die Reaktionsmöglichkeiten angeben und keine bestimmte Voraussage über das, was im Einzelfall geschehen wird, machen. Wir besitzen aber eine vollständige Übersicht über alle Möglichkeiten. Wir wissen, welche Kombinationsmöglichkeiten überhaupt eintreten können und sind in der Lage, ihre Anzahl zu errechnen.“<sup>12</sup>

Ein Naturgesetz gilt immer, es gibt keine Ausnahmen. Aber es wirkt nur unter bestimmten Bedingungen. Liegen die entsprechenden Bedingungen vor, so wirkt auch das Gesetz, während unter veränderten Bedingungen ein anderes Gesetz wirkt. Die Bedingungen stellen sozusagen den Wirkungsbereich des Gesetzes dar. Daher ist es erstrebenswert und notwendig, die Bedingungen, unter denen das Gesetz nur zur Wirksamkeit kommen kann, in die Formulierung des Gesetzes aufzunehmen.

Wenn „Ausnahmen“ bei der Anwendung eines naturwissenschaftlichen Gesetzes auftreten, so muß angenommen werden, daß entweder die objektiven Gesetzmäßigkeiten noch nicht vollständig erkannt sind oder aber, daß die Bedingungen, unter denen das Gesetz gilt, nicht beachtet wurden und daher ein anderes Gesetz wirkt.

„Ein streng für den Einzelfall gültiges Gesetz ... schließt *Ausnahmen* seiner Natur nach aus, es gilt streng allgemein. Finden wir also Ausnahmen, so müssen sie „erklärt“, d. h. es müssen Bedingungen eingeführt und aufgezeigt werden, die die scheinbaren Ausnahmen als Fall eines komplizierten Gesetzes dartun.“<sup>13</sup>

Im Zusammenhang mit dem Auftreten von Ausnahmen muß der historische Entwicklungsstand der Biologie beachtet werden. Viele als „Regeln“ bezeichnete Gesetze (der Ausdruck „Regel“ wird übrigens zu Unrecht verwandt, wenn es sich um die oben erwähnten „Ausnahmen“ handelt) leiden vorläufig noch an einem Mangel an exakter Formulierung. Das Gesetz ist in diesen Fällen noch nicht genügend präzisiert. Die allgemeine Formulierung des Biogenetischen Gesetzes von Haeckel ergab notwendigerweise eine große Zahl von „Ausnahmen“. Die Präzisierungen des Gesetzes ermöglichen heute, diese „Ausnahmen“ weitgehend zu begründen und zu zeigen, daß hier ein System von Gesetzen zusammenwirkt, wodurch Wirkungen, wie die in der allgemeinen Formulierung Haeckels bezeichneten, ganz oder teilweise durch andere Gesetze und Faktoren aufgehoben werden. Viele „Ausnahmen“ sind also Auswirkungen des historisch begrenzten Standes der Forschung und damit auch der mangelnden Exaktheit in der Formulierung des entsprechenden Gesetzes. Die Biologie ist in ihrem Entwicklungsstand, im Grad der Erforschung ihres Gegenstandes hinter Physik und Chemie zurück, denn sie ist nicht nur eine junge Wissenschaft, sondern hat auch einen umfassenderen und komplizierteren Gegenstand.

<sup>12</sup> E. Weber, Grundriß der biologischen Statistik, 1948, S. 7.

<sup>13</sup> E. v. Aster, Naturphilosophie, 1932, S. 124.



Einmal erkannte Gesetze (Erkenntnis der wesentlichen Beziehungen) stehen in ihrer Form im allgemeinen nicht unverrückbar fest. Sie werden im weiteren Verlauf der Entwicklung der Naturwissenschaften ergänzt, präzisiert, an neuen Tatsachen, durch neue Experimente geprüft. Damit steigt die Vollständigkeit der Widerspiegelung der objektiven Beziehungen, und die Zahl der auftretenden „Ausnahmen“ sinkt.

*These 6: Auftretende „Ausnahmen“ sind Folgen der Unkenntnis oder Nichtbeachtung des komplexen Zusammenwirkens verschiedener Gesetze oder der unterschiedlichen Bedingungen. Echte Ausnahmen von Gesetzen gibt es nicht. In der Biologie treten jedoch die genannten scheinbaren Ausnahmen infolge der komplizierten und damit undurchsichtigen Beziehungen häufig auf. Das ist aber kein Grund, die Erkenntnisfähigkeit der Biologie herabzusetzen oder anzuzweifeln.*

## VI.

### *Die Exaktheit der Erkenntnisse der Biologie*

Aus den bisher angeführten Überlegungen dürfen keine falschen Schlußfolgerungen gezogen werden. Eine solche falsche Ausdeutung wäre die Annahme, daß Natur und Gesellschaft deshalb nicht erkennbar seien, weil kein *vollständiges* Erfassen der Naturerscheinungen möglich ist. Zunächst einmal abstrahieren die Gesetze von den zufälligen Seiten, und keine Wissenschaft könnte neben der Entdeckung der Gesetze auch noch die Beschreibung der Mannigfaltigkeit der konkreten Erscheinungen durchführen. Schon aus diesem Grunde ist das Erfassen der Naturgesetze immer und in jedem Falle nur ein *annäherndes* Erfassen der Naturerscheinungen. Darüber hinaus ist, wie angeführt, auch die Erkenntnis der Gesetze entsprechend der Kompliziertheit des Gegenstandes nur eine *annähernde* Erkenntnis. Lenin hat in seinem Buch „Materialismus und Empirio-kritizismus“ wiederholt darauf hingewiesen, daß die Gesetze der Wissenschaft nur eine annähernde Widerspiegelung der Naturgesetze sind.<sup>14</sup>

Lenin aber hat gleichzeitig gezeigt, daß man diese Relativität der Erkenntnis nicht zum Anlaß nehmen kann, um eine Wesenserkenntnis der Naturgesetze überhaupt zu leugnen. Er schrieb im erwähnten Werk, daß eine Überbetonung des annähernden Charakters der Erkenntnis zum Relativismus und damit in der Konsequenz zum Agnostizismus oder Subjektivismus führt: „Der Relativismus als Grundlage der Erkenntnistheorie bedeutet nicht nur die Anerkennung der Relativität unserer Kenntnisse, sondern auch die Leugnung irgendeines objektiven, unabhängig von der Menschheit existierenden Maßes oder Modells, dem sich unsere relative Erkenntnis nähert.“<sup>15</sup>

Die gesellschaftliche Praxis zeigt jedoch, daß eine Erkenntnis der Wesenszusammenhänge sehr wohl möglich ist. Die richtige und sich ständig vervollständigende Erkenntnis der Gesetze, obwohl sie nur annähernde Erkenntnis ist, erweist sich an der ständig fortschreitenden Beherrschung der Natur durch den Menschen.

<sup>14</sup> W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, 1952, S. 142—144.

<sup>15</sup> Siehe W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, 1952, S. 125/26.

Die Erkenntnisse der Wissenschaft geben die Wesenszüge der Erscheinungen richtig wieder — das ist das Entscheidende für die Erkenntnis und das praktische Handeln der Menschen. Jede Wesenserkenntnis ist exakte Erkenntnis, jede Wissenschaft, die objektive Gesetze erfaßt, ist exakte Wissenschaft. Daher ist die Trennung der Wissenschaften in exakte (z. B. Physik) und nicht exakte (z. B. Biologie und Gesellschaftswissenschaften) unzulässig und unrichtig.

Die Biologie gibt genau so das *Wesen* biologischer Vorgänge wieder, wie die Physik das *Wesen* physikalischer Erscheinungen wiedergibt. Daher ist die Biologie ebenfalls eine exakte Wissenschaft, genauso wie es auch die Gesellschaftswissenschaften sind.

Daran ändert die Tatsache, daß Biologie und Gesellschaftswissenschaften nicht den Grad der Vollständigkeit des Erfassens der Erscheinung aufweisen, wie die Physik, überhaupt nichts. Nicht die Tatsache verschiedenen Grades der Annäherung ist das Entscheidende, sondern die Erkenntnis der objektiven wesentlichen Beziehungen.

*These 7: Trotz aller Besonderheiten der tierischen und pflanzlichen Objekte im Vergleich zur unbelebten Natur besteht kein Grund, den biologischen Erkenntnissen ihre Exaktheit abzusprechen.*

## Zu einigen irrigen Auffassungen des Übergangs von Hegel auf Marx

Von JOACHIM HÖPPNER (Leipzig)

Die nach meinem ersten Diskussionsbeitrag in Heft 3/1956 der DZfPh erschienenen Aufsätze von Iring Fetscher und Jürgen Kuczynski veranlassen zu nochmaliger Stellungnahme, da sie sachlich irrigen Auffassungen Vorschub leisten.

Zunächst zu der Zuschrift von Jürgen Kuczynski. Sie geht von Marx' Erklärung in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 aus: „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative.“<sup>1</sup> Nach Kuczynski soll Marx jedoch nur insofern recht haben, als „er diese Schlußfolgerung aus der ‚Phänomenologie des Geistes‘ zieht. Unrecht haben aber diejenigen, die diese Feststellung auf Hegel im allgemeinen beziehen“. Zum Beweis nun, „daß kein anderer vor Hegel und kein anderer nach Hegel und vor Marx die negative Seite so klar erfaßt und dieser Erkenntnis so großartigen, von tiefstem Verständnis für die Dialektik des gesellschaftlichen Polarisationsprozesses zeugenden Ausdruck gegeben hat“, führt Kuczynski die §§ 243 und 244 der Hegelschen Rechtsphilosophie an.

Sehen wir uns diese Paragraphen genauer an. Da Kuczynski sie zitiert, seien sie hier nicht wiederholt. Auch der aufmerksamste Leser wird ihnen nur folgendes Resultat entnehmen können: Der gesellschaftliche Charakter der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft hat auf der einen Seite die Vermehrung des Reichtums zu Folge, der sich in unverhältnismäßiger Größe in wenigen Händen konzentriert. Auf der anderen Seite führt die Vergesellschaftung der Arbeit — wohl-gemerkt: der gesellschaftliche Charakter der Arbeit, nicht etwa die kapitalistische Ausbeutung! — zu Abhängigkeit und Not, die wiederum geistige Verkrüppelung und sittliche Abstumpfung nach sich ziehen. Die große Masse der Arbeitenden sinkt unter ihr Existenzminimum; sie verliert das Gefühl von Recht, Redlichkeit und Arbeitsethos und wird dadurch zum Pöbel.

Diese Sentenzen Hegels rechtfertigen nicht Kuczynskis Behauptung, Hegel habe die negative Seite der Arbeit erkannt. Die negative Seite der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft besteht in der Ausbeutung des Proletariats durch die Klasse der Kapitalisten, genauer: in der Aneignung des von den Produzenten geschaffenen Mehrproduktes durch die Kapitalistenklasse als Eigentümer an den

<sup>1</sup> K. Marx/F. Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlin 1953, S. 81.



Produktionsmitteln in Gestalt des Mehrwerts. Hegel sieht nur — nach dem Vorgang der englischen Ökonomie — äußere Erscheinungsformen der negativen Seite der Arbeit. Hegel führt diese Erscheinungen aber nicht — und das ist der entscheidende Einwand gegen Kuczynski — auf die negative Seite der Arbeit, d. h. auf die im kapitalistischen Privateigentum wurzelnde Ausbeutung, zurück, sondern leitet sie vielmehr allein von der positiven Seite der Arbeit, d. h. von ihrem gesellschaftlichen Charakter, ab. Nach Hegel entspringt zwar der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft irgendwie neben Gutem auch Schlechtes; doch von der wirklichen Dialektik der kapitalistischen Produktionsweise, von der Existenz einer negativen zugleich mit der positiven Seite in ihrem inneren Wesen, von der Widersprüchlichkeit des kapitalistischen Privateigentums, weiß Hegel nichts. Hegel kennt weder den Begriff der Ausbeutung noch bezweifelt er die höchste sittliche Berechtigung des Privateigentums oder die Ewigkeit der auf ihm beruhenden bürgerlichen Gesellschaft. Den Blick für die Existenz von Armen und Reichen als Erkenntnis der negativen Seite der Arbeit zu bezeichnen, heißt heillose Verwirrung stiften.

Gerade im Zusammenhang mit der Unkenntnis der negativen Seite der kapitalistischen Produktionsweise erklärt sich Hegels Apologie und Apologetik der bürgerlichen Gesellschaft, die sonst unerklärlich wären. Ohne die ausschließliche Positivität des Privateigentums in den geringsten Zweifel zu ziehen, sucht Hegel lediglich nach Palliativmitteln gegen unangenehme Begleiterscheinungen. Auch aus den von Kuczynski zitierten Paragraphen der Hegelschen Rechtsphilosophie kann nur der Schluß gezogen werden: Die Sicherung des Existenzminimums, die von der Regierung irgendwie erreicht werden muß — nicht etwa die Abschaffung des Privateigentums und die Beseitigung der Ausbeutung! — ist erforderlich, aber auch hinreichend, um dem Arbeitenden das Gefühl des Rechts, der Rechtmäßigkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit zu bestehen, zu gewähren. Damit begnügt sich Hegel, denn allein auf das Bewußtsein dieser „Freiheit“ kommt es ihm letzten Endes an. Darum kann man Kuczynskis Behauptung nicht zustimmen: „hier fehlt jeder idealistische Zug“. Hegel geht hier idealistisch vor und vor allem auch undialektisch. Hegel begreift nicht die historische Begrenztheit der bürgerlichen Gesellschaft, sondern hält sie für die höchste Stufe in der Verwirklichung des Geistes der Freiheit, mit der die Geschichte ihr Ziel erreicht. Hegel begreift nicht den innerlich widerspruchsvollen Charakter der bürgerlichen Produktionsweise, den Zusammenhang zwischen der positiven und der negativen Seite des kapitalistischen Privateigentums. Gilt nicht auch für Hegel das, was Marx von Adam Smith sagt: „Bei ihm also die Arbeit überhaupt die Quelle der Werte, ebenso des Reichtums, aber Mehrwert setzt sie eigentlich auch nur, soweit in der Teilung der Arbeit das Surplus ebenso als natürliche Gabe, Naturkraft der Gesellschaft erscheint, wie bei den Physiokraten der der Erde. Daher das Gewicht, daß A. Smith auf die Teilung der Arbeit legt.“<sup>2</sup> Hegel begreift auch nicht die Dialektik der Klassenbeziehungen. Seine Reichen und arbeitenden Armen, sein Herr und Knecht sind recht zeitlose Gestalten. Trifft nicht in noch höherem Maße auch auf Hegel das zu, was Marx über Ricardo bemerkt: „Bei ihm aber wieder Lohnarbeit und Kapital als natürliche, nicht bestimmt historische Gesell-

<sup>2</sup> K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953. S. 235. — Vgl. auch die Bemerkung von Marx: „Ricardo kümmert sich nie um den Ursprung des Mehrwerts.“ K. Marx, „Das Kapital“, Bd. I, Berlin 1947. S. 541.

schaftsform für die Erzeugung des Reichtums als Gebrauchswert gefaßt...“<sup>3</sup> Es besteht nach wie vor kein Grund, Hegel etwa von den Ausführungen auszunehmen, die Marx im Nachwort zur 2. Auflage des I. Bandes des „Kapital“ über die deutsche Ökonomie macht: „Die politische Ökonomie blieb in Deutschland bis zu dieser Stunde eine ausländische Wissenschaft. ... Es fehlte also der lebendige Boden der politischen Ökonomie. Sie ward als fertige Ware importiert aus England und Frankreich, und ihre deutschen Professoren blieben Schüler. Der theoretische Ausdruck einer fremden Wirklichkeit verwandelte sich unter ihrer Hand in eine Dogmensammlung...“<sup>4</sup>

Zum Beweis dessen und zur Widerlegung der irrigen Meinung, die sich im Grunde hinter Kuczynskis Auffassung verbirgt, man könne aus Hegels idealistischer Dialektik trotz unzulänglicher Verbindung zur Wirklichkeit dennoch geniale Entdeckungen herausspekulieren, sei es gestattet, noch ein wenig mehr auf Hegels ökonomische Auffassungen in seiner Rechtsphilosophie einzugehen. Hegel ist in seinen ökonomischen Ausführungen sehr knapp. Er will ja auch auf ökonomischem Gebiet gar nichts Originelles leisten, sondern beruft sich ausdrücklich — was er anderswo keineswegs immer tut — auf Smith, Say und Ricardo.<sup>5</sup> Immerhin ist es verwunderlich, daß Kuczynski nicht auch den folgenden § 245 der Hegelschen Rechtsphilosophie zitiert. Er lautet:

„§ 245

Wird der reicheren Klasse die direkte Last aufgelegt, oder es wären in anderem öffentlichen Eigentum (reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern) die direkten Mittel vorhanden, die der Armut zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühles ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre; — oder sie würde durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) vermittelt, so würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Überfluß und dem Mangel der verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten, gerade das Übel besteht, das auf beide Weisen sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“

Zwar würde es Kuczynskis Glauben, hier fehle jeder idealistische Zug, einigermaßen erschüttern, daß Hegel für Arbeitslosenunterstützung und selbst für Krankheits- und Altersversorgung deshalb nichts übrig hat, weil sie gegen das „Bewußtsein der Freiheit“ der Individuen gehen; allein Hegels These, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht fähig ist, dem Übermaße der Armut zu steuern, scheint auf den ersten Blick Kuczynskis Konzeption recht zu geben. Doch darf die Frage nicht die sein, an welchen sozialkritischen Inhalt ein sozialistischer Kopf beim Lesen solcher Thesen denken kann, sondern es muß gefragt werden, welchen sozialen Inhalt die These bei Hegel selbst hat. Dazu sei zunächst festgestellt, daß das von Hegel gesehene

<sup>3</sup> K. Marx, a. a. O., S. 236.

<sup>4</sup> K. Marx, Das Kapital, Bd. I. Berlin 1947. S. 11.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. § 189.



Phänomen auch schon von Ricardo bemerkt wird<sup>6</sup>, ganz zu schweigen davon, daß Malthus aus ihm sogar ein Naturgesetz macht, und daß Sismondi dann von ihm das Prinzip seiner Kritik an der klassischen bürgerlichen Ökonomie ableitet. Schließlich hätte Hegel auch den sozialistischen und kommunistischen Zirkeln in Frankreich, deren Utopismus ja auf der Analyse des Kapitalismus durch die bürgerlichen Ökonomen fußte, absolut nichts Neues gesagt. Man hätte Hegel höchstens gefragt, wie er sich denn die Beseitigung des Übels denke. Aber da stoßen wir nun gleich auf einen Zusatz zu eben dem § 245, der schon auf einen ziemlich anderen Inhalt der Hegelschen These schließen läßt, als Kuczynski ihn wahrhaben will. Es heißt dort nämlich:

„Diese Erscheinungen lassen sich im Großen an *Englands* Beispiel studieren, so wie näher die Erfolge, welche die Armentaxe, unermessliche Stiftungen und ebenso unbegrenzte Privatwohlthätigkeit, vor allem auch dabei das Aufheben der Korporationen gehabt haben. Als das direkteste Mittel hat sich daselbst (vornehmlich in Schottland) gegen Armut sowohl als insbesondere gegen die Abwerfung der Scham und Ehre, der subjektiven Basen der Gesellschaft, und gegen die Faulheit und Verschwendung u. s. f., woraus der Pöbel hervorgeht, dies erprobt, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.“

Das ist nun allerdings sehr wenig neu, denn abgesehen von Malthus war auch Ricardo gegen Arbeitslosenunterstützung.<sup>7</sup> Doch weicht die Ernüchterung des Lesers wieder dem Interesse an Hegels weiterer Antwort auf die Frage nach der Lösung des Widerspruchs zwischen dem Übermaße des Reichtums und dem Übermaße der Armut, da der folgende § 246 mit den hoffnungsvollen Worten beginnt: „Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich selbst hinausgetrieben . . .“ Wieder schwanken wir zwischen Unzufriedenheit und Erwartung, wenn wir des weiteren von Hegel hören, daß Welthandel und Kolonisation — ganz nach Adam Smith und seinen Nachfolgern — dem Übel abhelfen sollen (§§ 246 ff.). Denn die Frage bleibt bestehen, wohin die Dialektik denn noch weiter treibt. Aber nun werden wir endgültig enttäuscht. Hegels Dialektik treibt nämlich keineswegs, wie man nach Kuczynskis Ausführungen annehmen sollte und wie auch Lukacs fälschlich aus der „Phänomenologie des Geistes“ herauslesen will, theoretisch oder auch nur utopisch über die Qualität der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. Gar bald erfahren wir, daß das dialektische Hinaus-treiben in Wahrheit ein Zurücktreiben ist. Sagt doch schon der § 249: Es ist

<sup>6</sup> Vgl. z. B. die Bemerkung von Marx, „daß Ricardo den ökonomischen Gegensatz der Klassen — wie ihn der innere Zusammenhang zeigt — aufdeckt, ausspricht, und daher in der Ökonomie der geschichtliche Kampf und Entwicklungsprozeß in seiner Wurzel aufgefaßt, entdeckt wird. *Carey* denunziert ihn daher als Vater des Kommunismus“. K. Marx, Theorien über den Mehrwert. Hrsg. v. K. Kautsky. 5. Aufl. Berlin 1923. II. David Ricardo, 1. Teil S. 4. — Auch Kuczynski erklärt in seiner Darstellung der klassischen bürgerlichen Ökonomie: „Keiner der Politökonomen vor Ricardo stellt auch mit solcher Deutlichkeit den Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat dar.“ J. Kuczynski, Die Geschichte der Lage der Arbeiter in England, 2. Teil. Berlin 1954, S. 181.

<sup>7</sup> D. Ricardo, Wert, Rente, Lohn und Profit. Sozialökonomische Texte, Heft 4. Frankfurt am Main 1946. S. 84: „Die offensichtliche Tendenz der Armengesetze steht mit diesen einleuchtenden Grundsätzen in offenbarem Widerspruch: sie dienen nicht, wie es die Gesetzgebung in wohlwollender Weise beabsichtigt, die Lage der Arbeiter zu heben, sondern die der Reichen wie der Armen zu verschlechtern.“



die Polizei — „Die Polizei“ ist die spezifische Entwicklungsstufe der „sittlichen Idee“, unter die Hegel die §§ 231–249 subsumiert! —, die „als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen (§ 246), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt“. Und die „höhere Stufe“, über die die Gesellschaft durch die Polizei hinausgeführt wird und die den Gegensatz von Armut und Reichtum „aufhebt“, ist nicht etwa der Sozialismus, sondern — die Korporation. Inwiefern, fragen wir. Hegel antwortet: „In der Korporation verliert die Hülfe, welche die Armut empfängt, ihr Zufälliges, sowie ihr mit Unrecht Demütigendes...“ (§ 253). Offensichtlich meint Hegel, den im § 245 bemerkten „Mangel an verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten“ durch die staatliche Organisation der einfachen Warenproduktion steuern und auf diese Weise den Widerspruch zwischen dem Überfluß der Produktion und dem Übermaß von Armut und Arbeitslosigkeit ausbalancieren zu können.

Hegel geht also sogar hinter den Liberalismus zurück und verteidigt mittelalterliche Residuen. Er meint, „einem elenden Zunftwesen“ habe nur „die höhere Aufsicht des Staates“ gefehlt, allein Korporationen seien notwendig, um „dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren“ (§ 255). Auf die sophistische Demagogie Hegels, dem Individuum als allgemeines Betätigungsfeld nicht — wie die politische Forderung des Liberalismus will — die staatliche, sondern lediglich die korporative Ebene unter Staatsaufsicht zuzuweisen, sei gleichfalls hingewiesen. Auf diese Weise kommt Hegel dann leicht zur Apologie des Staates als der „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (§ 257), in der alle Gegensätze „aufgehoben“ sind — eine „dialektische“ Aufhebung, die ökonomisch und politisch Reaktionäres bestehen läßt und den liberalen Forderungen kompromißhaft angleicht. Es sei Kuczynski gegenüber noch einmal betont: Die Aufhebung der von ihm zitierten Gegensätze ist für Hegel der vom Monarchen gekrönte Ständestaat, der durch kolonisatorische Expansion nach Außen und Aufsicht über die Korporationen nach innen die Gegensätze ausgleicht.

Der Übergang zum Staat, den Hegel macht, ist nur verständlich, wenn nicht vergessen wird, daß die Hegelsche Dialektik ganz im Dienst der „absoluten Idee“ steht und keinen anderen Zweck verfolgt, als sie zu beweisen, daß Individuum und Gesellschaft bei Hegel Abstrakta sind und daß die Arbeit für ihn eine Entäußerung des Selbstbewußtseins ist. Trifft deshalb nicht auch auf Hegel das zu, was Marx speziell gegen Proudhon und zugleich mit Bezug auf die Ökonomen schlechthin sagt: „Also gerade das Gesellschaftliche nennt er subjektiv, und die subjektive Abstraktion nennt er die Gesellschaft.“<sup>8</sup> Kann man ferner die Frage abweisen, wieviel Hegel überhaupt von der politischen Ökonomie verstanden hat? Zumindest erbringt der „Entwicklungsprozeß“, den Hegel in der Rechtsphilosophie vornimmt, alles andere als eine Bestätigung für Kuczynskis Behauptung von Hegels „Genialität der momentweisen, blitzartigen Erfassung des gesellschaftlichen Prozesses der Klassenscheidung auf ökonomischer Grundlage“. Das angeblich blitzartig helle Moment erweist sich bei genauerer Untersuchung als eine kaum dialektisch zu nennende Eingliederung von zumindest nicht völlig und schon gar nicht in ihren Konsequenzen verstandenen Gedanken einer Hegel im Grunde fremden Wissenschaft in eine idealistische und reaktionäre Staats-

<sup>8</sup> K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. S. 176.

theorie, die nicht auf der Höhe der politischen Ökonomie seiner Zeit steht. An der Feststellung von Marx, daß Hegel nur die positive Seite der Arbeit und auch diese nur als abstrakt geistige kennt, vermögen auch die §§ 243–245 der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht zu rütteln.<sup>8a</sup>

Kuczynski ist auch den Beweis für seine Behauptung schuldig geblieben. Fourier gehe in der dialektischen Analyse der bürgerlich-kapitalistischen Verhältnisse nicht so tief. Natürlich steht außer Frage, daß bei Fourier eine so allgemeine, umfangreiche und vielseitige Dialektik wie bei Hegel nicht zu finden ist, stellte er sich doch gar nicht die Aufgabe, ein allgemeines philosophisches System der Dialektik von Sein und Denken zu entwickeln. Aber Fouriers Kritik der bürgerlichen Gesellschaft geht nicht nur tiefer und steht nicht nur höher, sondern ist eigentlich unvergleichbar, weil Hegel überhaupt keine ernsthafte Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft übt, sondern sie vielmehr mit den feudalen Zuständen Deutschlands in der Theorie zu verquicken sucht. Doch seien einige Vergleiche gezogen. Ich frage: Steht etwa Hegels Analyse höher, die der in seinem Wesen nicht begriffenen Gegensatz zwischen der Konzentration von Reichtum und der Konzentration von Armut nach einigen Hinweisen auf Welt-handel und Kolonisation schließlich in der Korporation und im Staat verschwinden läßt — oder steht Fouriers Analyse höher, die diesen Gegensatz zwar noch nicht in seiner eigentlichen Wurzel, der Produktion, begreift, ihn aber gleichwohl als Wirkung der realen Grundwidersprüche der bestehenden Gesellschaft erkennt und deshalb die herrschende Gesellschaftsordnung wirklich ver-

<sup>8a</sup> Unsere Einschätzung wird auch durch den inzwischen erschienenen Beitrag von Hermann Klenner, „Hegel und der Klassencharakter des Staates“ (DZfPh, 5/6, 1956) nicht widerlegt. Klenners Gedankengang liegt in der Linie, die falsche These zu entkräften, Hegels Philosophie sei eine aristokratische Reaktion auf den französischen Materialismus und die französische Revolution. Nur darf mit dem falschen Attribut des Aristokratischen nicht der richtige Begriff der Reaktion auf den französischen Materialismus und die französische Revolution über Bord geworfen werden. Merkwürdigerweise wird bei den Diskussionen der letzten Zeit im In- und Ausland kaum die treffende Bezeichnung von Karl Marx erwähnt, die ich schon in meinem ersten Beitrag zitierte, Hegels Philosophie ist die gehaltvolle Restauration der Metaphysik des 17. Jahrhunderts gegen den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts und damit auch gegen die französische Revolution. Diese Einschätzung vermissen wir bei Klenner. Seine Belegstellen erscheinen im Licht der „Gehaltvollen“, aber nicht der Restauration. Ein Beispiel: Nach Klenners Meinung bereite Hegel, „der Staat und Klasseninteressen für unvereinbar hielt“, die Erkenntnis vom Klassencharakter des Staates vor. In Wirklichkeit tat Hegel die bezügliche Äußerungen von einem konservativen Standpunkt aus gegen die Staatstheorie der demokratischen und der liberalen Bourgeoisie, und seine Apothese „des Staates erschwerte die Erkenntnis des Klassencharakters. Nicht in Hegels Problemstellungen lag der Keim ihrer Lösungen, nicht Hegels „These vom Staat... löst eine Bewegung des Denkens aus“, sondern die revolutionäre Wirklichkeit löste ein revolutionäres Denken aus, das die falsche Fragestellung Hegels verwarf und die Lösung aus dem Studium der realen gesellschaftlichen Prozesse fand. Nach allem was wir oben gesagt haben, dürfte auch die „Ehre“, die Klenner Hegel deshalb erweist, weil dieser aus dem in den §§ 243 ff. seiner Rechtsphilosophie auftauchende „Dilemma keinen versöhnenden Ausweg“ weiß (?), eine recht zweifelhafte Ehre sein. — Man darf die Geschichte nicht in rückwärtiger Richtung betrachten und von der Höhe des marxistischen Wissens aus nach ideellen Keimen in der Vergangenheit suchen, sondern muß den Prozeß des philosophischen Denkens auf der Grundlage der realen gesellschaftlichen Entwicklung verfolgen.



ändern will? Geht etwa Hegel tiefer, der die Freiheitsforderung der französischen Revolution in ein kraftloses geistiges Sublimat verdünnt, um sie recht wenig dialektisch mit der realen Unfreiheit zu versöhnen — oder geht Fourier tiefer, der die persönliche Freiheit, die die bürgerliche Revolution in politisch-rechtlicher Form verwirklichte, mit der allgemeinen sozialen Freiheit vermitteln und, wenn auch noch ohne Kenntnis des realen Weges, wirklich in ihr dialektisch aufheben will? Ist etwa Hegel kritischer, wenn er die reale Dialektik der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft dadurch aushöhlt, daß er sie durch eine absolute sittliche Idee versöhnt, als deren Verwirklichung das preußische Staatsideal erscheint — oder ist Fourier kritischer, wenn er Staat und Sittlichkeit nicht nur der feudalen, sondern auch der bürgerlichen Gesellschaft als politisches und ideologisches Unterdrückungsinstrument der reichen Schmarotzer, wenn auch noch nicht als Klasseninstrument, entlarvt? Es ist nicht meine Schuld, wenn Hegel hier in einem so ungünstigen Licht erscheint; aber mit seiner Staatsphilosophie ist nun einmal kein Staat zu machen. Daß auch Fouriers Dialektik ihre idealistischen und unhistorisch-metaphysischen Schranken besaß, ist unbestritten, kann aber ihre Überlegenheit an kritischer Analyse nicht abschwächen. Doch wird sie hier überhaupt nur deshalb der Hegelschen Dialektik gegenübergestellt, damit nicht jene Linie vergessen wird, die wesentlich zur Herausbildung der marxistischen Theorie beigetragen hat, obschon sie viel weniger gründlich untersucht und bekannt ist. Ich meine die bereits von Rugar Otto Gropp betonte Linie, die vom bürgerlichen französischen Materialismus über die verschiedenen Strömungen der utopischen Sozialisten und Kommunisten (insbesondere auch über den Neobabeuvismus, z. B. Blanquis und der Geheimgesellschaften) hin zu Marx führt<sup>9</sup> und die eine stärkere Beachtung verdient, weil ohne sie die Wendung Marx' von 1843/44 nicht zu verstehen ist.

Damit ganz offensichtlich wird, wie flach die Hegelsche Dialektik gerade in der „Kritik“ der bürgerlichen Gesellschaft ist, sei den erwähnten Paragraphen der Hegelschen Rechtsphilosophie eine andere, trotz mangelnden historischen Verständnisses nicht undialektische Kritik gegenüber gestellt — eine Kritik allerdings, die nicht von einem preußischen Staatsphilosophen, sondern von einem revolutionären Kommunisten stammt —, eine Kritik, die auch nicht vom philosophischen Katheder einer zwischen königlichem Schloß und Wache eingebetteten Universität, sondern von der Anklagebank eines konterrevolutionären Tribunals gesprochen wurde — eine Kritik jedoch, die ein Vierteljahrhundert vor Hegels Vorlesungen über Staatsphilosophie zu einer kompromißlosen Lösung des Widerspruchs der gesellschaftlichen Polarisierung gelangte —, und zwar deshalb, weil sie nicht der alle Gegensätze letztlich abstumpfenden idealistischen deutschen Dialektik entsprang, sondern dem französischen Materialismus, der die realen Wurzeln der gesellschaftlichen Widersprüche aufzudecken und zu überwinden suchte und der sich in seiner Fortsetzung bei den französischen Sozialisten und Kommunisten mit nicht unerheblichem dialektischen Gehalt bereicherte. Hören wir den edlen Gracchus Babeuf: „Es gibt Epochen, in denen die unerbittlich harten Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft letzten Endes dahin geführt haben, daß die Gesamtheit des allen Menschen gehörenden

<sup>9</sup> Vgl. die Konzeption der Arbeiten von G. Plechanow, *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung*, Berlin 1956, und R. Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlin 1954.



Reichtums in den Händen weniger zusammengeballt liegt. ... Solche Verhältnisse bestimmen den Zeitpunkt der großen Revolutionen, sie lösen jene denkwürdigen, seit jeher prophetisch vorausgesagten Epochen aus, in denen ein allgemeiner Umsturz der Eigentumsverhältnisse unvermeidbar wird, in denen die revolutionäre Erhebung der Armen gegen die Reichen eine geschichtliche Notwendigkeit ist, die durch nichts unterdrückt werden kann.“<sup>10</sup>

Es muß noch einiges gesagt werden zu Kuczynskis Darstellung, Marx' Erklärung von 1844 beruhe auf Unkenntnis der von Kuczynski zitierten Paragraphen der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx hat sich schon seit Ende 1841 mit dem Plan einer Kritik eben der Hegelschen Rechtsphilosophie getragen und sie schließlich im Sommer 1843 im Manuskript niedergeschrieben. Diese „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in der Marx die einzelnen Paragraphen der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von Hegel jeweils zitiert und anschließend nach dem von Feuerbach in den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ gelieferten Muster materialistisch umzustülpen versucht, umfaßt allerdings nur die §§ 261–313, d. h. die Paragraphen vornehmlich staats-theoretischen Inhalts. Es ist jedoch höchst befremdend anzunehmen, Marx habe während der rund eineinhalbjährigen gedanklichen Beschäftigung und der zur Vorbereitung einer Publikation schriftlich fixierten Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie nur einen Teil von ihr gelesen; ja, Marx habe die ökonomischen Paragraphen auch noch bis zum Jahre 1844/45 trotz des seit Herbst 1843 vorhandenen starken Interesses und Studiums der politischen Ökonomie unberücksichtigt gelassen und sogar bei der gleichzeitigen Kritik der Hegelschen Philosophie und der bürgerlichen politischen Ökonomie in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ ignoriert.<sup>11</sup> Es ist schwer zu begreifen, wieso Kuczynski diese seltsame Arbeitsweise einem Wissenschaftler wie Marx unterstellt, der gerade wegen seiner immensen und gründlichen Studien den Abschluß seiner Arbeiten immer wieder verzögerte — angefangen von der Dissertation bis hin zum „Kapital“ — und der deshalb von seinen ungeduldigen Freunden — von Bruno Bauer bis zu Friedrich Engels — immer wieder zur Beendigung seiner Arbeiten gedrängt wurde. Es ist nicht weniger schwer begreiflich, daß ausgerechnet ein wegen der umfassenden Vielseitigkeit und der tiefen Gründlichkeit seiner Untersuchungen bekannter Wissenschaftler wie Kuczynski eine solche Arbeitsweise, wie er sie Marx zuschreibt, überhaupt bei einem ernsthaften Forscher für möglich hält. Das Zurückweisen der Darstellung Kuczynskis gehört auch zum „Stolz auf unser nationales Kulturerbe“. Ich sehe ganz davon ab, daß ein sehr merkwürdiger „Nationalstolz“ dabei herauskäme, wenn Hegel durch ein solches Beladen mit marxistischen, proletarischen Erkenntnissen in Anbetracht seiner gleichzeitigen reaktionären Konsequenzen geradezu zum Charakterlumpen gestempelt würde. Auf jeden Fall bleibt zu fürchten: Die „Jämmerlinge unter den Marxisten“ wird Kuczynski dort, wo er sie vermutet, vergeblich suchen.

Nun zu dem Aufsatz von Iring Fetscher. Fetscher betont eingangs, er sei „weder Marxist noch Hegelianer im eigentlichen Sinne“. Da er auf seine Vor-

<sup>10</sup> F. N. Babeuf, *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1956. S. 77.

<sup>11</sup> Eine spezielle Kritik der Hegelschen Ökonomie hatte Marx nicht nötig, da seine Kritik an Smith, Ricardo, Say u. a. in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ auch die nicht originelle Hegelsche Ökonomie erledigt. Vgl. K. Marx/ F. Engels, *Kleine ökonomische Schriften*. Berlin 1955. S. 153 ff.

stellung anscheinend einigen Wert legt, sei noch einiges Ergänzende über den „eigentlichen Sinn“ verraten, in dem sich Fetscher ansonsten mit Marx und Hegel beschäftigt. Wir entnehmen diesen „Sinn“ einem Pamphlet gegen den dialektischen und historischen Materialismus, das Fetscher im vergangenen Jahre in Westdeutschland publizierte, sowie den inhaltlich damit identischen Thesen eines gedruckten Protokolls zweier Referate auf Seminartagungen, die die Evangelische Akademie in Hessen und Nassau im Herbst 1954 und im Frühjahr 1955 in Arnoldshain veranstaltete.<sup>12</sup>

Dort bekennt sich Fetscher unter Bezug auf Max Scheler und Max Weber zu der Auffassung, „daß es eine wissenschaftliche Weltanschauung überhaupt nicht gibt und nie geben kann“ (I, 17). (Daher also die Invektive gegen den „Buchstabengelehrten und Talmudisten“ Schleifstein!) Fetscher schreibt: „Die materialistische Ontologie ist unbewiesen und unbeweisbar“ (I, 122); die Materie sei „selbst in ihrem ‚Innern‘ geisthaft, logoshaft“ (I, 63); die Dialektik der Natur sei die fragwürdigste Sache der marxistischen Philosophie (I, 24); die Dialektik sei notwendig mit dem Idealismus verknüpft und die materialistische Widerspiegelungstheorie habe mit der Dialektik nichts mehr zu tun (I, 22); schließlich sei der historische Materialismus nicht an den philosophischen Materialismus gebunden und stelle dann höchstens eine „brauchbare *Arbeitshypothese*“ dar (I, 122 f.). Zwar besteht nach Fetschers Meinung an sich „das Recht auf freie Koexistenz und Konkurrenz mehrerer Weltanschauungen“ (I, 21); doch habe der Marxismus dieses Recht verwirkt, da er mit „dogmatischem“ Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter auftrete. (Nun wissen wir also, was sich hinter der Forderung gewisser Kreise auf ideologische „Koexistenz“ verbirgt: ein gegenseitiger Liberalismus aller möglichen nicht-wissenschaftlichen Weltanschauungen unter der absoluten Oberaufsicht von Idealismus und Religion zum gemeinsamen Kampf gegen die wissenschaftliche Philosophie des Marxismus!) Da es nun für Fetscher keine wissenschaftliche Weltanschauung gibt, kann er es sich so bequem machen, auf wissenschaftliche Argumente zu verzichten und sich aufs Schimpfen und Verleumdungen zu verlegen. So nennt er denn den dialektischen Materialismus „ein Gemisch von Wahrheiten, Schiefheiten und Irrtümern“ (I, 16), ein System, das „die Wirklichkeit vergewaltigt“ (I, 17), das insbesondere nach der sozialistischen Oktoberrevolution „eine Rechtfertigungsideologie der Machthaber im sowjetischen Bereich“ geworden sei (I, 121), Ausdruck eines „Cäsaropapismus“ (I, 5), ein „Mittel reaktionärer Apologetik“ (II, 3), ein „*Rechtfertigungsinstrument* einer nüchternen und schlauen Machtpolitik“ (I, 5) zur Sanktionierung der „absoluten Herrschaft“ der kommunistischen Partei „über das Proletariat und die Bauernschaft“ sowie der „nur durch eine künstliche Hungersnot“ hervorgerufenen „Zwangskollektivierung“ (I, 8) usw. usf. — kurz: eine „weltliche Dogmatik“ und „Ersatzreligion“ (I, 13 f.), eine Teufels-Theologie und -„Eschatologie“, gegen deren „Massenbetrug durch Propaganda und ideologische Schulung“ (I, 123) unser wackerer Marxismus-Töter („im eigentlichen Sinne“) die abgedroschene Phrase der „europäischen Zivilisation“, durch deren Teilhabe

<sup>12</sup> I. Fetscher, Stalin, Über dialektischen und historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1956 (als I zitiert).

I. Fetscher, Gesichtspunkte zur Kritik des historischen und dialektischen Materialismus, Offenbach 1955 (als II zitiert).



allein ein Staat geschichtlich existieren soll (I, 24), ins Feld führt und abermals prostituiert.

Übrigens ist auch Hegel in Fetschers Augen ein sehr suspekter Geselle. Denn Fetscher erklärt, daß ähnlich wie Hegels Begriff der Freiheit als „Einsicht in die Notwendigkeit“ die Unterordnung des Staatsbürgers unter die allmächtige Staatsführung gerechtfertigt habe, da ja bei Hegel die Befreiung durch eine Änderung des Bewußtseins vollzogen werde — auch die marxistische Philosophie die Menschen durch ihre Propaganda derart „befreie“, daß sie infolge der bewußt gemachten „Notwendigkeit“ „den Zwang nicht mehr spüren“. „Aus einer revolutionären Kampfpaprole wurde eine reaktionäre Apologetik, die nicht zufällig mit Begriffen der Hegelschen Rechtsphilosophie betrieben werden kann“ (I, 8 f.) (sic!).

Es kann also Fetscher durchaus bestätigt werden, daß er „weder Marxist noch Hegelianer im eigentlichen Sinne“ ist, wie er überhaupt vom philosophischen Materialismus im allgemeinen und vom Marxismus im besonderen „im eigentlichen Sinne“ nichts versteht und nichts verstehen will. Überdies ist er nicht originell und erschöpft seine fast nirgends über bloße Behauptungen hinausgehende Polemik in der speziellen Auseinandersetzung in Thesen, die aus dem Arsenal des bekannten Jesuiten-Paters G. Wetter stammen. Eine Auseinandersetzung mit Fetschers Jesuiten-Brevier im antipapistischen Miniaturformat ist daher weder lohnend noch kann sie meine Aufgabe sein, ebensowenig wie etwa eine Untersuchung der Frage, warum Fetscher an Lukacs Gefallen finden konnte. Da ich ausschließlich auf ernsthafte und sachliche Argumente einzugehen beabsichtige, beschränke ich mich auf Fetschers vorliegenden Diskussionsbeitrag, zumal er wesentliche Momente einer auch bei uns nicht ganz unbekannten, vor allem von Lukacs herrührenden Konzeption vertritt.

Diese Konzeption beruht auf der Meinung, daß die marxistische dialektische Methode — wie Fetscher schreibt — im Grunde von Hegel erarbeitet worden sei, da Hegel auf der Höhe derselben Wirklichkeit stand, die die sozialistische Bewegung in Frankreich hervorbrachte, sie aber wegen der größeren Distanz viel tiefer als diese erfaßte<sup>13</sup>; daß Hegel zwar wegen der Rückständigkeit der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse und auch wegen der Unfähigkeit seines bürgerlichen Standpunktes die in sich bewegliche gesellschaftliche Wirklichkeit nicht als Ganzes (aber immerhin teilweise) erfaßte; daß aber doch „diese von Hegel erarbeitete Methode Marx zu einer vertieften und die *Gesamtheit* gesellschaftlich-ökonomischer Prozesse erfassenden Aneignung der Wirklichkeit befähigte“. Der wirkliche historische Verlauf der geistigen Entwicklung des jungen Marx bezeugt jedoch das Gegenteil.

Marx schließt sich der radikalen Kritik und Verwerfung der idealistischen Dialektik Hegels durch Feuerbach in den Jahren 1842 und 1843 vorbehaltlos an.<sup>14</sup> Sein Vorbehalt bezieht sich nur auf Feuerbachs Vernachlässigung der

<sup>13</sup> Nicht Lenin, wie Fetscher vorgibt, sondern Mannheim und Scheler standen „im eigentlichen Sinne“ bei diesem Gedanken Pate!

<sup>14</sup> MEGA, I, 1/1, S. 175: „Und euch, ihr spekulativen Theologen und Philosophen, rat ich: macht euch frei von den Begriffen und Vorurteilen der bisherigen spekulativen Philosophie, wenn ihr anders zu den Dingen, wie sie sind, d. h. zur *Wahrheit* kommen wollt. Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur *Wahrheit* und *Freiheit* als *durch* den *Feuerbach*. Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart.“



Gesellschaft als eines politischen Wesens und damit implicite auch des aktiven Elements der menschlichen Tätigkeit.<sup>15</sup> Marx stimmt der Feuerbachschen Kritik der Hegelschen Dialektik deshalb zu, weil diese völlig vom idealistischen System bestimmt ist und gänzlich dem Zweck dient, die idealistische Subjekt-Objekt-Vermittlung durch das Absolute anstatt der „wie aus der Pistole geschossenen“ Schellingschen Identität nunmehr logisch durchzuführen.<sup>15a</sup> Marx hat gar keine Weiterentwicklung, kein Konsequenter-Machen oder dergleichen der Hegelschen Dialektik im Sinn. Es geht ihm allein um das Problem der Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft in Religion und Politik. Hegel stellte das Problem der Entfremdung zwar in den Mittelpunkt seiner „Phänomenologie des Geistes“; er begriff aber weder das wirkliche Wesen der Entfremdung noch hob er sie durch seine Dialektik auf, sondern mystifizierte sie durch eben diese Dialektik und rechtfertigte sie auf sophistische Weise.<sup>16</sup> Marx' „Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261—313)“ ist der erste große Versuch, unter Zugrundelegung von Feuerbachs „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ und in der Absicht, ein politisches Pendant zum „Wesen des Christentums“ zu schaffen, den mystischen Schleier, den die Hegelsche Philosophie und Dialektik über die Entfremdung des Menschen im politisch-staatlichen Leben breitet, zu zerreißen und das Wesen der politischen Entfremdung aufzuhellen.<sup>17</sup> Dies gelingt noch nicht ganz, weil der politischen Entfremdung die ökonomische Entfremdung zugrunde liegt, Marx aber die Entfremdung der Arbeit noch nicht aufzulösen vermag. Es gelingt zunehmend in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung“ und in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. Dazwischen liegt aber nicht irgendein Streben Marx', Hegels Dialektik weiter zu entwickeln; dazwischen liegt vielmehr das Studium von Rousseau, Montesquieu und Macchiavelli sowie der Geschichte der Revolutionen und Staatsverfassungen Englands, Frankreichs und Deutschlands<sup>18</sup>; dazwischen liegt die Verbindung mit den revolutionären Arbeiterzirkeln in Paris und die Bekanntschaft mit den dort eifrig diskutierten utopistischen und neobabeuvistischen Lehren; dazwischen

<sup>15</sup> MEGA, I, 1/2, S. 308: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist.“

<sup>15a</sup> Wir bemerken in diesem Zusammenhang zu dem inzwischen erschienenen Beitrag von Palmiro Togliatti, „Von Hegel zum Marxismus“ (DZfPh, 5/6, 1956), daß seine aufschlußreiche, marxistische Darstellung leider zwei Mängel nicht vermeidet. Togliatti geht nicht streng historisch vor; er beginnt nach der Analyse der Dissertation von Marx mit den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844/45 und geht danach zur „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ vom Sommer 1843 und „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung“ vom Dezember 1844 zurück. Dadurch wird die Tiefe des Bruches mit Hegel nicht völlig deutlich, wird es nicht restlos klar, daß die in den „Manuskripten“ von Marx verwandten Hegelschen Termini einen qualitativ neuen Inhalt besitzen. In Wechselwirkung mit diesem Mangel steht eine gewisse Verkleinerung der Rolle Feuerbachs. So enthalten auch die beiden Marx-Zitate aus den „Manuskripten“, die Togliatti für Marx' Befreiung von Feuerbach bringt, im wesentlichen noch Feuerbachs Gedanken aus den „Vorläufigen Thesen“ und den „Grundsätzen“. Das Hinausgehen über Feuerbach wird erst deutlich, wenn wir a. a. O. der Marx-Quelle eine Seite weiter blättern.

<sup>16</sup> Vgl. z. B. Marx' Bemerkung in MEGA, I, 1/1, S. 406.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. MEGA, I, 1/1, S. 436.

<sup>18</sup> Vgl. die Titel der Kreuznacher Exzerpte, MEGA, I, 1/2, S. 118 ff.

liegt der Aufsatz von Friedrich Engels „Umriss zu einer Kritik der National-ökonomie“, die Engels ebenfalls nach Feuerbachs Muster „umgekehrt“<sup>19</sup>; dazwischen liegt die eigene Beschäftigung mit politischer Ökonomie. Konkretes Studium und nicht eine immanent kritische Weiterentwicklung der idealistischen Dialektik Hegels führt zur Ausarbeitung des Marxismus.<sup>20</sup>

Steht schon in den Aufsätzen „Zur Judenfrage“ und „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung“ das Problem der Entfremdung und damit die Kritik der Hegelschen Stellung des Problems sowie die Weiterführung des Feuerbachschen Lösungsversuches im Vordergrund, so geschieht die zentrale Auflösung in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. Ihr Inhalt sei deshalb kurz skizziert. Die Entfremdung besteht darin, daß die Menschen durch ihre eigene materielle Tätigkeit ihre eigene Welt und sich selbst schaffen, diese Welt ihnen aber als eine fremde entgegentritt und sie wie eine fremde Macht beherrscht. Die Hegelsche Dialektik hat Erscheinungen der Entfremdung gesehen, aber ihr eigentliches, reales Wesen nicht erfaßt, sondern idealistisch verdunkelt. Desgleichen hat die bürgerliche politische Ökonomie das Wesen der Entfremdung, die gesellschaftliche Arbeitsteilung unter den Verhältnissen der Klassenausbeutung, nicht begriffen, vielmehr sanktioniert. Hegel faßt die Entfremdung unter seine idealistische Subjekt-Objekt-Dialektik dergestalt, daß ihm als Arbeit die geistige Tätigkeit, als wirklicher Mensch das abstrakte Selbstbewußtsein gilt. Der Prozeß verläuft bei Hegel so, daß das Selbstbewußtsein sukzessiv die entfremdete Welt als Objekt seines Bewußtseins erkennt und andererseits sich selbst in den Objekten wiedererkennt. In dieser rein ideellen Aufhebung aber durchschaut Marx nun einen doppelten Fehler. Erstens gilt Hegel als Entfremdung nicht die Tatsache, daß der Mensch durch seine die Natur verändernde produktive Arbeit materielle Produkte und reale gesellschaftliche Verhältnisse schafft, die ihm als unmenschliche Gegenstände und Institutionen entgegentreten — sondern lediglich, daß diese als Gedankenwesen im Gegensatz zum abstrakten Denken stehen. Deshalb gilt Hegel die Aufhebung der Entfremdung im Bewußtsein schon als Aufhebung des Gegensatzes selbst. Darin liegt das Idealistische und Konservative der Hegelschen Dialektik. Daraus resultiert zugleich der zweite Fehler, daß Hegel die Aufhebung der Entfremdung auch gar nicht konsequent durchführt. Denn wenn nach Hegel das Selbstbewußtsein das geistige Sein der Welt als seine eigene Selbstentäußerung erkannt und ideell aufgehoben hat, so fühlt es sich zugleich in ihm bestätigt. Damit bestätigt Hegel aber auch die erkannte Selbstentäußerung in ihrer entäußerten Gestalt. Der Mensch z. B., der Staat oder Religion als sein entäußertes Leben erkannt hat, führt nach Hegel dann auch in ihnen sein wahres menschliches Leben. Staat und Religion bleiben bestehen. Wie Feuerbach schon 1839 in seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie“ nachwies, setzt die Negation der Negation bei Hegel zwar die erkannten

<sup>19</sup> K. Marx/F. Engels Kleine ökonomische Schriften, S. 20.

<sup>20</sup> Marx' Versuche, die Hegelsche Dialektik in der Polemik zur Kritik der bestehenden Verhältnisse anzuwenden, wie sie sich von den „Bemerkungen über die neue Zensur-instruktion“ vom Februar 1842 bis zu den Artikeln der „Rheinischen Zeitung“ von 1842/43 finden, sind kein Beweis für das Gegenteil. Sie führen nicht zum Durchbruch zu materialistischer Erkenntnis und unterscheiden sich zwar an Schärfe und Tendenz, nicht aber im wesentlichen philosophischen Prinzip von ähnlicher „Dialektik“ in der Polemik der Junghegelianer und selbst Feuerbachs.



Selbstentäußerungen zu Momenten der Bewegung herab; doch hebt sie nur ihre unabhängige Existenz auf und verneint nicht ihren Inhalt. Darin liegt das Formale und Undialektische der Hegelschen Dialektik, „die Lüge seines Progresses“<sup>21</sup>. (Beide Fehler der Hegelschen Dialektik habe ich bereits in meinem ersten Beitrag konkret an Hand des Herr-Knecht-Beispiels aufgezeigt.) Die Hegelsche Dialektik ist keine Dialektik im marxistischen Sinne.

Marx kommt nun der Hegelschen Dialektik nicht durch eine weiterentwickelte Dialektik bei, sondern durch sein konkretes Wissen, das es ihm gestattet, über Feuerbach hinauszugehen. So erkennt er in der Vorrede neben Engels und Heß vor allem Feuerbach das Verdienst zu, durch die Kritik der Religion und des Idealismus zur Aufhellung des Problems der Entfremdung beigetragen und damit einen ersten, bedeutungsvollen Schritt zur materialistischen Dialektik getan zu haben.<sup>22</sup> „Feuerbach ist der einzige, der ein *ernsthaftes*, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahre Entdeckungen auf diesem Gebiet getan hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist.“<sup>23</sup> Marx erblickt die wesentlichen Seiten dieses Verdienstes an der Aufhebung der Entfremdung in drei Punkten: Feuerbach hat erstens nachgewiesen, daß der Idealismus im Prinzip die gleiche Entfremdung des menschlichen Wesens ist wie die Religion; Feuerbach hat zweitens auf die wirklichen Verhältnisse des Menschen als das materialistische Grundprinzip der Philosophie hingewiesen; Feuerbach hat drittens der mit dem genannten doppelten Fehler behafteten Hegelschen Negation der Negation die Positivität der materiellen Wirklichkeit entgegengestellt. Feuerbach tat einen entscheidenden Schritt zur Aufhebung der Entfremdung, indem er in seiner Religionskritik die religiöse Entfremdung nicht nur ideell aufhob, sondern — im Gegensatz zu Hegel — auch den religiösen Gegenstand, Gott, die absolute Idee, als Scheingegenstand wirklich vernichtete. Darum spricht Marx von der „Feuerbachischen Dialektik“<sup>24</sup>; denn dies ist es, was Marx unter wirklicher Dialektik versteht. Doch vermochte Feuerbachs auf Anschauung beruhender Materialismus die Hegelsche Dialektik nicht restlos zu kritisieren und die Entfremdung nicht völlig aufzuheben. Feuerbach hob zwar im Gegensatz zu Hegel die Gegenstände des religiösen Bewußtseins wirklich auf; doch folgte er Hegel unkritisch darin, die Aufhebung der Bewußtseinsobjekte mit der Aufhebung der realen Entfremdung gleichzusetzen. Darum kam Feuerbach mit der Kritik der Hegelschen Dialektik und mit der Entwicklung des Keimes seiner materialistischen Dialektik nicht weiter voran.<sup>25</sup> Er blieb aus bekannten Ursachen auf halbem Wege oder, besser gesagt, in den Anfängen stecken. Feuerbach glaubte nämlich, mit der Vernichtung des religiösen und idealistischen Bewußtseins die Hauptaufgabe erfüllt zu haben, während in Wirklichkeit die eigent-

<sup>21</sup> K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie ... S. 89.

<sup>22</sup> K. Marx/F. Engels, a. a. O., S. 70: „Außer diesen Schriftstellern, die sich mit der Nationalökonomie kritisch beschäftigt haben, verdankt die positive Kritik überhaupt, also auch die deutsche positive Kritik der Nationalökonomie, ihre wahre Begründung den Entdeckungen Feuerbachs, gegen dessen ‚Philosophie der Zukunft‘ und ‚Thesen zu Reform der Philosophie‘ ... der kleinliche Neid der einen, der wirkliche Zorn der andern ein förmliches Komplott zur *Verheimlichung* angestiftet zu haben scheint.“

<sup>23</sup> K. Marx/F. Engels, a. a. O., S. 75.

<sup>24</sup> Ebenda.

<sup>25</sup> K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, S. 573.



liche Hauptaufgabe für Marx noch zu tun blieb.<sup>26</sup> Denn nicht nur die geistige, sondern die materielle Welt als deren Wurzel ist dem Menschen entfremdet. Entfremdet sind dem Arbeiter die Produkte seiner Arbeit, entfremdet die Arbeitstätigkeit selbst, entfremdet die Gesellschaft, der Mensch dem Menschen. Als Ursache der Entfremdung erkennt Marx die gesellschaftliche Teilung der Arbeit unter den Bedingungen des Privateigentums. Deshalb wird für Marx die Kritik der Religion das Sekundäre. „Die religiöse Entfremdung geht nur in dem Gebiet *des Bewußtseins*, des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens* — ihre Aufhebung umfaßt beide Seiten.“<sup>27</sup> Erst durch diesen entscheidenden Schritt von Marx kann nunmehr die Entfremdung — zunächst in der Theorie — wirklich aufgehoben werden; erst jetzt wird die Negation der Negation dialektisch, indem Marx die Feuerbachsche Wirklichkeit als die wirkliche Geschichte des gesellschaftlich-produktiven Menschen entdeckt, die durch Hegels Negation der Negation doppelt mystifiziert worden war.

Diese kurze Skizzierung der Marxschen Hegel-Kritik in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ erschien mir notwendig, um folgendes ganz klar werden zu lassen: Das Hegel-Problem ist für den jungen Marx nicht irgendeine „Anwendung“, „Weiterentwicklung“ oder „materialistische Interpretation“ der Hegelschen Dialektik, sondern das Problem der Entfremdung in ihrer realen Gestalt. Die Hegelsche Dialektik wird radikal kritisiert, weil sie die Entfremdung mystifiziert. Die Lösung gelingt Marx nicht durch irgend welche Manipulationen mit der Hegelschen Dialektik, sondern wesentlich auf Grund von sehr konkreten Untersuchungen der wirklichen Prozesse der Gesellschaft, ihrer Geschichte und ihrer ökonomischen Struktur. Wenn in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ und in den folgenden Werken von Marx die von Hegel her bekannten dialektischen Kategorien auftreten, so haben sie einen wesentlich anderen Inhalt als bei Hegel (z. B. die Arbeit, die Freiheit, die Negation der Negation u. a.). Die marxistische dialektische Methode ist ihrem Gehalt nach eine Neuschöpfung von Marx. Gropps These erweist sich als völlig richtig. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß Marx, nachdem er die Entfremdung durchschaut und die reale Dialektik der Gesellschaft erkannt hat, die Begriffe der Hegelschen Dialektik aufgreift, prüft, kritisiert und für die materialistische Dialektik umarbeitet und daß nun eine Reihe mit der Hegelschen Dialektik gleichlautender Begriffe erscheint und absichtlich herausgestrichen wird. Wenn Marx bei der Ausarbeitung der nach ihm genannten Theorie fortlaufend auf Bezüge stößt, die Hegel geahnt, aber nicht begriffen und verdunkelt hat, und dabei und danach nun bewußt die Kategorien der Hegelschen Dialektik entmystifiziert und mit neuem Inhalt erfüllt, so kann daraus nicht der Schluß gezogen werden, die marxistische Dialektik sei als Weiterentwicklung der Hegelschen Dialektik entstanden. Dazu berechtigt auch nicht die Tatsache, daß Hegel ein zentrales Problem

<sup>26</sup> K. Marx/F. Engels, a. a. O., S. 591: „*Hegelsche Konstruktion der Phänomenologie* ... 3. Aufhebung der *Entfremdung* identifiziert mit Aufhebung der *Gegenständlichkeit* (eine Seite, namentlich von Feuerbach entwickelt). 4. *Seine Aufhebung* des vorgestellten Gegenstandes, des Gegenstandes als Gegenstandes des Bewußtseins, identifiziert mit der *wirklichen gegenständlichen Aufhebung*, der vom Denken unterschiednen sinnlichen *Aktion, Praxis* und *realen Tätigkeit*. (Noch zu entwickeln.)“

<sup>27</sup> K. Marx/F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, S. 128.

der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Sich-selbst-Entfremdung, aufwarf und den Entwicklungsgedanken umfassender als alle Vorgänger exemplifizierte. Denn Hegel stellte das Problem der Entfremdung von vorn herein falsch, und sein Entwicklungsgedanke war dieser falschen Stellung untergeordnet. Die marxistische Dialektik ist auch keine durch Feuerbach purgierte Dialektik Hegels. Das Feuerbachsche Purgatorium hieß Studium der wirklichen Welt; Feuerbach aber purgierte sich selbst nicht gründlich genug. Die marxistische Dialektik entsprang wesentlich dem von Marx bearbeiteten theoretischen Neuland: dem Studium der realen gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft und der historischen Rolle der Arbeiterklasse in ihr. Deshalb kann auch nicht gesagt werden, Marx habe „von Hegel vergeblich Versuchtes erreicht“ (Fetscher). Hegel wollte der Entfremdung vom bürgerlichen, dem Feudalismus gegenüber kompromißbereiten Standpunkt aus beikommen, was in keiner Weise gelingen konnte. Feuerbach wollte die Entfremdung vom Standpunkt der „allgemeinmenschlichen Gattung“ aus aufheben, was auf kleinbürgerlich-demokratische Zielsetzung und Schranken hinauslaufen mußte. Marx hob die Entfremdung vom einzig möglichen, vom proletarischen Standpunkt aus und damit die ganze bürgerliche Gesellschaft theoretisch auf und zeigte damit den Weg zur praktischen Aufhebung. Hegel und Marx schöpfen nicht aus gleichen Quellen, wie Fetscher meint.



Diese Untersuchung soll nicht nur dazu dienen, eine kritische Revision mancher landläufiger Vorstellungen des Übergangs von Hegel auf Marx anzuregen, die entweder auf einseitiger Überschätzung Hegels, auf allgemein unzulänglicher Bekanntschaft mit den Quellen des vormarxischen Materialismus und der französischen revolutionären Lehren oder auf unbesehener Übernahme simplifizierter Thesen beruhen. Sie hat auch aktuelle Bedeutung. Denn es gibt gegenwärtig Stimmen, die teilweise auf der Philosophie Ernst Blochs fußen und die die Kategorie der Entfremdung wieder auf die philosophische Tagesordnung setzen wollen. Nun ist zwar das gesamte theoretische und praktische Lebenswerk von Marx und Engels der Durchsichtigmachung und Beseitigung der Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft gewidmet, und es ist nicht einzusehen, weshalb der Reichtum der Kritik der bürgerlichen Welt wieder unter die magere Kategorie der Entfremdung subsumiert werden soll. Auch haben Marx und Engels sich sehr bald über die leere Hochtönigkeit dieses Begriffs lustig zu machen begonnen.<sup>28</sup> Allein jene Stimmen meinen es anders. Sie glauben, daß neben dieser Entfremdung noch eine besondere Entfremdung bestehe, die sich nur durch eine selbständige philosophische Disziplin der „Anthropologie“ lösen lasse. Die einfache Kenntnis der Hauptschriften Feuerbachs und der Auseinandersetzung mit ihnen in den Marxschen Frühschriften bis zur „Deutschen Ideologie“ dürfte sie darüber belehren, daß eine „Anthropologie“ als besondere philosophische Disziplin nach der Entwicklung des dialektisch-historischen Materialismus nicht mehr

<sup>28</sup> Vgl. z. B. K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 31.



möglich ist. Was Feuerbachs „Anthropologie“ wollte, hat der historische Materialismus im Prinzip erfüllt (was eine weitere Ausarbeitung seiner Bereiche selbstverständlich nicht ausschließt); was die gegenwärtige „Anthropologie“ will, ist eine Aushöhlung des Marxismus. Dennoch glaubt ein Teil der genannten Stimmen, ihre „Anthropologie“ sei durch ein besonderes „natürliches Wesen“ des Menschen wie der Welt überhaupt gerechtfertigt. Sie berufen sich dabei auf Marx' Äußerung in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“: „Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem Menschen, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn, wie als Lebelement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eigenen menschlichen Daseins. Erst hier ist ihm sein natürliches Dasein sein menschliches Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“<sup>29</sup> Einige Stimmen machen nun, geführt von der Philosophie Ernst Blochs, aus diesen Sätzen eine ungeheuerliche Gespenstergeschichte. Sie behaupten, das Ziel von Marx sei letztlich gar nicht der Sozialismus und Kommunismus gewesen, sondern diese seien nur Durchgangsstufen zu einem besonderen, noch in mystisch-utopisches Dunkel gewebten Endzustand der „Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen“. Sozialismus und Kommunismus beseitigten nur die gesellschaftlich-ökonomische Entfremdung des Menschen und seien nur erst Voraussetzungen für die Aufhebung der „Entfremdung der Natur“, die sich noch immer durch Naturkatastrophen und Betriebsunfälle gegen die „mechanische Vergewaltigung“ wehre, die sich die Menschen wegen ihrer Unkenntnis des eigentlich treibenden „Subjekts“ der Natur zu schulden kommen ließen. Doch wie im Marxismus theoretisch und in der den Kommunismus verwirklichenden Arbeiterklasse realiter das „teleologisch tendierende“, „latente“ „Subjekt“ der Gesellschaft sich offenbare, so käme nach Überwindung der gesellschaftlichen Entfremdung auch der Tag, an dem das dem Menschen noch immer entfremdete, geheimnisvolle „Natursubjekt“ sich entschleierte und alle Gegensätze von Mensch und Natur, „Subjekt“ und „Objekt“ aufgehoben würden.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> K. Marx/F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, S. 129.

<sup>30</sup> Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 2. Band, Berlin 1955. Dort steht das genannte Marx-Zitat zusammen mit einem Zitat von Franz von Baader (!) als Motto über Kap. 37 (S. 195). Bloch schreibt dann: „Unsere bisherige Technik steht in der Natur wie eine Besatzungsarmee in Feindesland, und vom Landesinnern weiß sie nichts, die Materie der Sache ist ihr transzendent“ (S. 270).

„Maschinerie selber ist bereits ein unnatürliches Vorkommnis, eine Art unnatürliche Physik“ (S. 233).

„Und aus solcher Nicht-Vermittlung stammt nicht zuletzt der sinnfälligste Effekt des ausgelassenen Inhalts: der technische Unfall“ (S. 267).

„Und erst wenn das Subjekt der Geschichte: der arbeitende Mensch, sich als Hersteller der Geschichte erfaßt, folglich das Schicksal in der Geschichte aufgehoben hat, könnte er auch dem Produktionsherd der Natur nähertreten“ (S. 269).

„Item: An Stelle des Technikers als bloßen Überlisters oder Ausbeuters steht konkret das gesellschaftlich mit sich selbst vermittelte Subjekt, das sich mit dem Problem des Natursubjekts wachsend vermittelt. Wie der Marxismus im arbeitenden Menschen das sich real erzeugende Subjekt der Geschichte (!) entdeckt hat,



Es muß endlich einmal ausgesprochen werden, daß viele von den Stimmen, die Gropp und andere Vertreter des philosophischen Materialismus der Ignoranz bezichtigen, gar leicht in den peinlichen Verdacht geraten können, damit nur ihre eigene Blöße zu bedecken. Eine nur ein wenig eingehendere und vor allem vorurteilsfreie Kenntnis von Feuerbachs und Marx' Auffassung über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur könnte bessere Aufklärung darüber bringen, was Marx' „durchgeführter Naturalismus des Menschen und durchgeführter Humanismus der Natur“ meint, als alles Naserümpfen über den „simplen“ Materialismus.<sup>31</sup> Denn Marx hat an dieser Stelle überhaupt keine utopische Zukunftsgesellschaft (oder Zukunftsnatur) im Auge. Er wendet sich vielmehr zunächst gegen Hegels abstrakte Trennung des Menschen von der Natur. Nach Hegel setzt die Entäußerung des Selbstbewußtseins die Dinge, wobei dieses Setzen ein mystischer Akt ist; nach Marx schafft „der wirkliche, leibliche, auf der festen, wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch“ — Gedanken und Ausdruck stammen von Feuerbach — nur deshalb Gegenstände, weil er selbst ein produktiver Naturgegenstand ist.<sup>32</sup> An die Stelle der idealistischen Subjekt-Objekt-Dialektik Hegels setzt Marx — nach Feuerbach — die Dialektik zwischen zwei Objekten. Doch wendet sich Marx zugleich — wenn auch hier noch nicht in direkter Kontroverse, sondern in stillschweigendem Hinausgehen — gegen Feuerbach, der zwar den Menschen als wirkliches, natürliches Wesen faßt, aber dennoch Natur und Mensch nicht allseitig vermittelte, weil er die materielle Produktion als Bindeglied zwischen Mensch und Natur nicht kannte.<sup>33</sup> Feuerbach kennt nur die eine Seite des Verhältnisses: den Menschen als Naturgeschöpf. Er begreift aber weder, daß der Mensch die ihn umgebende Natur durch seine produktive Tätigkeit umgestaltet und damit neu schafft, noch daß der Mensch dadurch auch seine eigene Natur, seine gesellschaftliche Natur, produziert, so daß selbst die fünf Sinne, auf die sich Feuerbachs Materialismus gründet, das Werk der gesamten Weltgeschichte sind. In Unkenntnis des Wesens der materiellen Produktionstätigkeit vermag Feuerbach Mensch (Gesellschaft) und Natur nicht historisch und damit nicht konsequent materialistisch zu vermitteln. Er fordert zwar Naturalismus und Humanismus und die Einheit beider, doch kann er eine letzte Lücke zwischen ihnen nicht be-

wie er es sozialistisch erst vollends entdecken, sich verwirklichen läßt, so ist es wahrscheinlich, daß Marxismus in der Technik (?) auch zum unbekannten, in sich selbst noch nicht manifestierten Subjekt der Naturvorgänge (!) vordringt: die Menschen mit ihm, es mit den Menschen, sich mit sich vermittelnd (!!)“ (S. 246).

„Marx ist der essentielle Lehrer dieser sich annähernden Vermittlung mit dem Produktionsherd des Weltgeschehens insgesamt, der, wie Engels sagt, Verwandlung des angeblichen Dings an sich zum Ding für uns im Maß einer möglichen Humanisierung der Natur“ (I. Band, S. 270) (Sic!).

<sup>31</sup> Auch Feuerbachs Kritik an Schellings „betrunkenen Philosophie“ zu studieren, wäre sehr dienlich.

<sup>32</sup> K. Marx/F. Engels, Die heilige Familie, S. 84.

<sup>33</sup> K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 40 ff.: Feuerbach „sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes ... Übrigens löst sich in dieser Auffassung der Dinge, wie sie wirklich sind und geschehen sind, ... jedes tiefsinnige philosophische Problem ganz einfach in ein empirisches Faktum auf. Z. B. die wichtige Frage über das Verhältnis des Menschen zur Natur (!) ...“ Vgl. auch die folgenden Stellen,

seitigen.<sup>34</sup> Erst Marx vermittelt Naturalismus und Humanismus konkret, indem er die Geschichte (der materiellen Produktion) als die wahre Natur des Menschen proklamiert; sie bewirkt, daß auch die den Menschen umgebende Natur ihre nicht bloß natürliche, sondern auch und vor allem gesellschaftliche Geschichte hat und zunehmend zu einer „humanisierten“ Natur wird. Daß die gesellschaftliche Entfremdung auch eine Entfremdung zwischen Mensch und Natur zur Folge hat, weil die Arbeitsprodukte wie auch die Produktionstätigkeit selbst (also die Natur und die Auseinandersetzung mit ihr) durch die Ausbeutung entfremdet werden, wird von Marx, wie schon im zweiten Abschnitt erwähnt, deutlich gezeigt. Marxismus und Kommunismus heben diese sekundäre, uneigentliche Entfremdung zugleich mit der primären, eigentlichen Entfremdung, der gesellschaftlichen Entfremdung, theoretisch und praktisch auf, und zwar ohne Rest. Die Stelle bei Marx bezieht sich also gar nicht auf eine nebulöse Zukunft, sondern auf die Kontroverse Feuerbach — Hegel; sie stellt die erstmalige Lösung eines bisher ungelösten philosophischen Problems dar und wird von Marx dementsprechend prononciert. Die Frühschriften des Marxismus bestehen eben nicht nur aus einigen Zitaten, mit denen man herumspekulieren oder die man dem Marxismus fremden Philosophemen aufpfropfen kann. Die Marxisten aber haben es nicht nötig, den Frühschriften auszuweichen und sie der neohegelschen oder neoschellingschen Mystik zu überlassen.

<sup>34</sup> Die Kritik an Feuerbachs unzulänglicher Vermittlung von Natur und Mensch findet sich schon 1843/44 bei Engels. Vgl. K. Marx/F. Engels, Kleine ökonomische Schriften, S. 10: „... der Materialismus griff die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen nicht an und stellte nur statt des christlichen Gottes die Natur dem Menschen als Absolutes gegenüber...“

## Über die „Christliche und marxistische Ethik“ von Emil Fuchs

Von HEINRICH SCHWARTZE (Leipzig)

Im Jahre 1952 erschien von Emil Fuchs das Buch „Marxismus und Christentum“. Karl Kleinschmidt hat im 3. Jahrgang der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Berlin 1955, darüber eine Besprechung veröffentlicht, in der es über Absicht und Inhalt des Buches heißt: „Es ließe sich viel dawider sagen, sowohl von der Theologie wie vom Marxismus her. Es fragt sich nur: Cui bono? Wer hätte einen Gewinn davon?“ (a. a. O., S. 504–507). Und nachdem Kleinschmidt dargetan hat, warum wohl die Theologie von einer Widerrede keinen Gewinn haben werde, schreibt er: „Und auch der konsequenteste Marxist wird bedenken, ob er es einem Christen verwehren darf, sich für den gemeinsamen Kampf um die Veränderung der Welt Waffen aus dem Arsenal des Marxismus zu holen, auch wenn er meint, daß nur der Atheist sie wirklich zu führen versteht und sie sich in der geistlichen Waffenrüstung eines Christen sonderbar ausnehmen.“

Anläßlich der „Christlichen und marxistischen Ethik“ von Emil Fuchs, die den Untertitel führt: „Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus“, deren erster Teil jetzt vorliegt (Leipzig 1956), könnte erneut gefragt werden, wer denn einen Gewinn davon hätte, viel wider dieses Buch zu sagen. Zu antworten wäre: Dagegen etwas zu sagen, wird dem Marxismus zum Gewinn reichen. Deshalb muß der Marxist etwas dagegen sagen, nicht, weil Fuchs Waffen aus dem Arsenal des Marxismus geholt hätte, sondern weil er den Marxismus und die marxistische Ethik den Christen so interpretiert, daß sich der Marxismus in dieser Interpretation nicht wiedererkennt, so daß zu befürchten steht, die christlichen Leser des Buches würden, wenn sie bisher des Marxismus unkundig waren, nun kundig über etwas werden, was so jedenfalls nicht Marxismus ist.

Nicht kann bezweifelt werden, daß der Marxismus in Fuchs einen Freund besitzt, der diese seine Freundschaft den Christen deuten will mit der Absicht, auch sie dem Marxismus zu Freunden zu gewinnen. Gerade um der Freundschaft willen müssen gegensätzliche Auffassungen klar und deutlich ausgesprochen werden. Fuchs seinerseits sagt dazu, sein Werk, das auf streng wissenschaftlicher Durcharbeitung der Fragen beruhe, wolle wissenschaftliche Kritik und Auseinandersetzung hervorrufen (S. 7).

Der erste Teil des Werkes, dem im Herbst 1957 der zweite abschließende folgen soll, enthält die Grundlegung dieser Ethik und dahinein verknüpft eine Skizze der Geschichte der Ethik von der christlichen Urgemeinde bis zur Gegenwart, behandelt also noch nicht die Probleme der speziellen Ethik, denen der zweite Teil vorbehalten ist. Deshalb soll nun erstens die Grundkonzeption des



Buches, zweitens die darin vorgetragene ethische Begründung des Sozialismus, drittens seine Kritik am Kirchentum kritisch dargestellt werden, und viertens soll eine kurze Zusammenfassung des kritischen Ergebnisses den Beschluß machen.

### 1. Die Grundkonzeption

Nach Fuchs gibt es zwei Erscheinungsformen der Wirklichkeit, die voneinander unterschieden werden können, obwohl sie sich durchdringen und nur so das Ganze der tiefsten Wirklichkeit ausmachen. Terminologisch werden die beiden Erscheinungsformen als tiefere Wirklichkeit und als Wirklichkeit bezeichnet, ohne daß diese nicht prägnanten Benennungen konsequent im Gang der Darstellung angewendet würden (S. 125 ff.). Die tiefere Wirklichkeit ist transzendente Wirklichkeit, ist das, was die Wirklichkeit von Welt und Menschheit durchdringt, es ist Gott.

Welt und Menschheit ist Schöpfung Gottes (S. 126). Daß sie das ist, wird nicht durch Sinneserkenntnis und nicht durch rationale Erkenntnis erfahren, sondern durch einen Anruf Gottes gesichert. Dieser Ruf, der, wie Fuchs sagt: „durch das Materielle hindurch hervordringt, als etwas, was mich neu schafft, in Bewegung setzt, siegreich macht über eigenes Leid, eigene Furcht“, ist Wirklichkeit (S. 125). Indem dieser Ruf mich bewegt, enthüllt sich mir „eine neue heilige Welt“ und zwar „als Kraft, als Wirklichkeit. Ich habe ihr zu gehorchen und weiß daher, daß sie wirklich ist — Gott“ (S. 125). Der Ruf ergeht durch einen Rufer, Jesus. Jesus „ruft die Menschen zu ihrer Ursprünglichkeit zurück, daß sie in neuer Gemeinschaft zu sich selbst kommen und sich selbst erleben“ (S. 32).

Die tiefste Wirklichkeit gibt dem materiellen Sein „einen tieferen Sinn und läßt es erscheinen als das, hinter dem die Ewigkeit steht, die uns ruft, daß wir das uns Gegebene, uns umdrängende Materielle gestalten entsprechend dem Sinn, der es durchleuchtet“ (S. 126).

Das alles bedeutet, daß die Grundkonzeption von Fuchs eine Modifikation der Lehre von der Welterschöpfung darstellt, wie sie im Alten Testament mitgeteilt wird, verbunden mit einer Modifikation der Christus-Auffassung im Johannes-Evangelium. Nicht das Wie der Schöpfung, das im Alten Testament beschrieben wird, wird von Fuchs in seinen Details übernommen, sondern das Daß der Schöpfung. Die Materie ist so das Geschaffene, und die Nicht-Materie, der Geist, das Schaffende. Die Schöpfung umfaßt Welt und Menschheit, die die materielle Wirklichkeit sind. In der materiellen Wirklichkeit, dem Produkt des Geistes, ist der Geist das in ihr vorhandene und in ihr ringende denkende Wesen, das seine Abhängigkeit erkennt und sich von ihr zu lösen sucht, ist der Mensch, der „die materielle Wirklichkeit zum Werkzeug seiner Selbstdarstellung machen muß“ (S. 128). Der Mensch ist nur Geist als denkendes und schaffendes Wesen. Das Schaffen besteht nach Fuchs darin, daß wir in der Materie und in Abhängigkeit von ihr darum ringen, die Materie als Werkzeug zu beherrschen und zu gestalten (S. 128).

Die Christus-Auffassung des Johannes-Evangeliums identifiziert den Christus mit dem Logos, dem schaffenden Urwort, das bei Fuchs als der Ruf des persönlichen Gottes und als Rufer zugleich erscheint (S. 163). Dieser Ruf ist das hörbar gewordene Schöpfungswort des persönlichen Gottes, das die Menschheit weiter-

treibt und das von der Schöpfung her durch die Menschheit geht, wobei der Mensch, der von dem Ruf getroffen wurde, gebunden war durch die Geschichte der Gesellschaft, in der er stand und die er weiterentwickelte (S. 163).

Fuchs geht nicht aus vom alten israelitisch-jüdischen Weltbild, sondern von der biblischen Weltdeutung, setzt scharfen Dualismus von Geist und Materie und den Primat des Geistes an den Anfang, mildert den Dualismus formaliter, aber nicht essentialiter in der Menschheit ab, setzt als das, was die Entwicklung der Gesellschaft bewirkt, den den Menschen eingeborenen Geist von Gottes Geist und läßt diesen treibenden Gottesgeist sich manifestieren in dem durch Jesus hörbar gemachten Ruf. Daß diese Konzeption das Ergebnis einer von aller wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis abgehobenen religiösen Weltdeutung ist (deren geistesgeschichtliche Quellen an diesem Ort nicht näher bezeichnet werden können), liegt vor Augen. Was die Stellung dieser Konzeption zum philosophischen Materialismus angeht, so ist in ihr nichts enthalten, was auch nur in Nähe dazu stünde, sondern in jedem Stück haben wir etwas ihm Entgegengesetztes, gänzlich Fremdes und Feindseliges. Daß diese Tatsache Fuchs so nicht zum Bewußtsein gekommen ist, wurde nachweislich mit bewirkt durch die Existenz der Philosophie der Hoffnung von Ernst Bloch, den Fuchs irrtümlich für einen Philosophen hält, der im Marxismus steht und den er als marxistischen Gewährsmann anführt (S. 129 Anmerkung 1; S. 160 Anmerkung 1).

## II. Die ethische Begründung des Sozialismus

Die Tendenz von Fuchs zielt darauf, den Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus einen Zugang zu dem sittlichen Anliegen des Marxismus zu ermöglichen, nicht nur so, daß dieses Anliegen als sittliches überhaupt zur Kenntnis genommen und verstanden wird, sondern auch dahinführend, daß die Christen an der Verwirklichung des Sozialismus handelnd teilnehmen, weil die Umsetzung des an sie ergehenden Gottesrufes in sittliches Handeln dies erfordert. Die die Religion als falsches Bewußtsein bekämpfenden Marxisten sind im ganzen von der von Fuchs konstruierten Wirklichkeit mit umfaßt, sie sind, so könnte man sagen, Gottes Werkzeuge, mehr noch: Mithelfer Gottes, aber sie wissen es selber nicht. Auf der anderen Seite stehen die wesentlich an kirchentümliche Tradition gebundenen und dem Sozialismus sich verschließenden Christen, die von Gott im Zeitalter des werdenden Sozialismus zu sozialistischem Handeln gerufen sind, ohne diesen Ruf doch zu hören. Fuchs will Christen und Sozialisten im sittlichen Handeln zusammenführen.

Der entscheidende Begriff, der in der Auseinandersetzung mit Fuchs an dieser Stelle näher zu untersuchen ist, ist der des Ethos. Wissenschaftlich ist Ethos das Allgemeinste des Sittlichen, das geschichtlich als Sittliches innerhalb der verschiedenen Gesellschaftsformationen und in der Klassengesellschaft als das Sittliche der einzelnen Klassen gegeben ist und zwar als tatsächliches sittliches Verhältnis und als geltende Norm für dieses Verhältnis. Dieses Allgemeinste des Sittlichen, das Ethos, worin also die Sitten, die unterschiedlichen Moralen, die in der Klassengesellschaft Sittliches wie Unsittliches verwirklichen, mit enthalten sind, ist genau wie die sittlichen Normen nichts, was ohne die Basis der Gesellschaft oder unabhängig von ihr bestünde, es ist gesellschaftlich-geschichtlich entstanden und wird gesellschaftlich-geschichtlich weiterentwickelt.



Fuchs sagt, daß das Werden des Ethos sich in der Geschichte vollzieht (S. 14), aber er lehnt die Entstehung des Ethos als „Ergebnis gesellschaftlicher Gestaltung“ ab (S. 16). Nach ihm kann die Geschichte die Frage der Entstehung des Ethos nicht hinreichend lösen, weil der in die Geschichte eintretende Mensch bereits „eine bestimmte Schau dessen, was ihm als Verantwortung für die Gemeinschaft aufgegeben worden ist“, besitze (S. 15). Fuchs kommt zu dieser Meinung, weil er von einem schon verhältnismäßig entwickelten Menschen ausgeht, nicht aber von der Menschwerdung des Menschen; von diesem verhältnismäßig entwickelten Menschen gilt, was Fuchs in Parallele zum vorhandenen Ethos über Sprache und künstlerische Ausdrucks- und Gestaltungskraft sagt: auch sie sind bereits vorhanden. Aber wenn sich das Werden des Ethos in der Geschichte vollzieht, das Werden der Sprache und der künstlerischen Gestaltungskraft, so muß derjenigen Stufe der Entwicklung des Ethos, die als früheste exakt nachgewiesen werden konnte, eine frühere vorausgegangen sein und das, was den Prozeß der Weiterbildung des Ethos und seiner Variierung in der erforschten Geschichte bewirkt, das Entstehen des Ethos bewirkt haben. Das Ethos hat den Menschen zum Substrat; Ethos ist eine Erscheinungsform der Menschwerdung des Menschen. So wie die Entwicklung des Ethos nicht von der Entwicklung des Menschen abgehoben werden darf und von Fuchs auch nicht abgehoben wird, so darf seine Entstehung nicht von der Entstehung des Menschen abgehoben werden. Wenn Fuchs zunächst nur die Frage aufwirft, ob das Ethos vielleicht die entscheidende gestaltende Macht in der gesellschaftlichen Entwicklung sei (S. 16), so spricht er, seine Antwort vorbereitend, dann die Überzeugung aus, „daß Ethos und Religion durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch zusammengehören“ (S. 18), eine Überzeugung, die irrig ist, fragt weiter zugespitzt: „ob nicht die religiösen Kräfte und das sich daraus ergebende Ethos bei allem Versagen im einzelnen eine unbedingt notwendige Quelle gesellschaftlicher Neugestaltung war und bleibt“ (S. 29), um schließlich ein zugleich in und über der Menschheit stehendes Ethos zu behaupten, von der er „auf Grund gewissenhafter Erkenntnis“ sagt, die Wahrheit und Mächtigkeit des Ethos sei in Jesus Christus am gewaltigsten hervorgetreten (S. 17 f.).

Das Ethos hat nach Fuchs also den Menschen zum Gegenstand, aber Gott zum Ursprung. Sein Herkunftsort ist in Gott, sein Erscheinungsort in der Geschichte. Deshalb spricht Fuchs es als seine Überzeugung aus, „daß wir die Erscheinungen des ethischen Lebens der Menschheit nie in voller Tiefe begreifen und die volle Mächtigkeit des Ethos für die Menschheit auch nicht darstellen können, wenn wir dabei auf die Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus verzichten“ (S. 17). Vereinfacht ausgedrückt heißt das: Ethos ist nach Fuchs die ewige Forderung Gottes an die Menschen, die mit dem Anfang der Schöpfung erhoben wird und die bis ans Ende der Schöpfung erhalten bleibt. Das ist durch Jesus als den mächtigsten Rufer Gottes kundgetan. Wiederholt betont Fuchs, daß er damit seine Überzeugung ausspricht; nicht erhebt er den Anspruch, mit alledem Beweise für die Richtigkeit seiner Überzeugung erbracht zu haben. Der Beweis steht noch aus und muß von der Christenheit dadurch geliefert werden, daß sie das leistet, „was schon Lessing in der Parabel von den drei Ringen fordert — in Tat und Wahrheit als Gestaltungsmacht für das persönliche und gesellschaftliche Leben —, die Echtheit ihres Ringes zu beweisen“ (S. 19).



Fuchs sieht zwischen Christentum und Marxismus ein dialektisches Verhältnis, das sich in weitgehender Übereinstimmung und in ebenso weitgehender Gegensätzlichkeit äußert; die Übereinstimmung gründet im *einen* Ethos, die Gegensätzlichkeit darin, daß die Marxisten, die dieses eine Ethos nicht kennen und anerkennen, gleichwohl danach handeln, während die Christenheit, die dieses Ethos anerkennt, wenngleich sie es weithin nicht mehr kennt, doch im ganzen nicht danach handelt. Jesus sei kein Rufer zur Revolution, sondern der, der die Menschen aus der Abhängigkeit von der Gesellschaftsordnung, was ihr zermürbendes Schicksal ist, herausreißt. In den Menschen liege die Kraft, sich ganz auf sich selbst zu stellen und sich ihr bestes innerstes Menschsein vom äußerlichen Schicksal nicht mehr nehmen zu lassen. Diese Kraft werde von Jesus geweckt (S. 31). Jesus bringe die Menschen zu der Gewißheit, von Gottes Macht getragen zu werden und der Erfüllung im Reiche Gottes entgegengeführt zu werden, dessen Kommen und Werden er kündigt (S. 32). Im Marxismus und bei Jesus fänden wir gleicherweise leidenschaftlichen Protest dagegen, daß die bestehende Gesellschaft das Menschsein zerbricht; beide würden zur Weltgestaltung rufen. Christen und Marxisten müßten in der konkreten gesellschaftlichen Situation verantwortliche Entscheidungen treffen. Und dem marxistischen Ziel der Menschengemeinschaft müsse der Christ zustimmen (S. 100). Einig seien sich Christen und Marxisten in der Beurteilung des Geschichtsverlaufs: die Geschichte der Menschheit sei ein Ringen gewaltiger Leidenschaften, was marxistisch als Geschichte von Klassenkämpfen, christlich als Sünde bezeichnet werde (S. 101). Die Anwendung von Gewalt im Kampf des Proletariats gegen das Unrecht aber kollidiere mit dem von den Christen geforderten Geist der Brüderlichkeit. Werde jedoch Brüderlichkeit spezifisch christlich verstanden, so schließe sie die Verpflichtung tätiger Teilnahme am Neubau der Gesellschaft ein und verbiete, wenn das Proletariat unterdrückt wird, gegen die aufzutreten, die für die Notleidenden zur Gewalt greifen (S. 102). Fuchs bejaht also die Gewaltanwendung durch die Arbeiterklasse nicht, will sie aber nicht um ihres sittlichen Zweckes willen von den Christen gehindert wissen. Der Christ solle, werde er vor die Entscheidung gestellt, ob er den Weg der Gewaltanwendung oder den der Ablehnung der Gewalt gehen solle, den ihm weniger sündhaft erscheinenden Weg wählen. Er solle die Friedenskräfte, die alle Fragen der Weltpolitik durch Verhandlungen lösen wollen, unterstützen (S. 102).

Die wesentliche Übereinstimmung zwischen christlichem und marxistischem Ethos liege im Menschenbild. So wie Jesus keine Erstarrung wolle, sondern ein Geschehen, „das den Menschen zu einem eigenen geistigen Wesen macht und dabei eben zu einem diese Gesellschaft tragenden und weiterbildenden Wesen“ (S. 155), so wolle auch der Marxismus den Menschen zum wahren Menschsein rufen; Marx und der Marxismus meinten denselben Menschen wie Jesus (S. 156). Die Christen stünden aber noch weithin in bürgerlichen, ja feudalen Gesellschaftsauffassungen und seien daher nicht imstande, ein Ethos zu entwickeln, das dem heutigen gesellschaftlichen Sein entspricht. Hingegen steige im Marxismus, der dem Glauben fernsteht, eine Ahnung von diesem Ethos auf. Im Marxismus habe man erkannt, daß das System mit seinem falschen Geist überwunden werden muß. Diese Wahrheit, von der Geschichte bestätigt, müßten sich die Christen vom Marxismus sagen lassen (134 f.).

Jedem Marxisten fällt an dieser Apologie des sittlichen Anliegens des Marxismus sogleich auf, daß Fuchs das Feuerbachsche Verständnis vom Menschen, das

teilweise noch in den Belegstellen, die Fuchs aus Marx beibringt, enthalten ist oder unschwer in sie hineingelegt werden kann (diese Belegstellen sind in der Hauptsache den Schriften von Marx bis 1845 entnommen), dem marxistischen gleichgesetzt hat. Fuchs spricht abstrakt vom Menschen und von der Menschheit als der Summe der abstrakten Menschen; es ist in dieser Menschheit zwar Entwicklung, es ist Kampf, es gibt Widersprüche. Fuchs sagt so, die Christen würden zugeben müssen, daß der Widerspruch zwischen Mensch und Gesellschaft von den Produktionsverhältnissen und ihrem Widerspruch zu den Produktivkräften geschaffen werde (S. 161). Aber das gilt ihm doch nur als Ausdruck der Tatsache, daß diese abstrakte Menschheit ihr letztes, ewiges Ziel noch nicht erreicht hat (S. 136). Diese Menschheit wird nicht vorwärtsgetrieben durch den vom Marxismus erkannten gesellschaftlich-ökonomischen Grundwiderspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, sondern durch das durch Gott gesetzte Ethos. Die Transzendenz der Quelle des Ethischen transzendiert das Ethische und hebt es immanent auf, wie ausdrücklich bei der Behandlung des Spannungsverhältnisses zwischen Gewaltanwendung und Brüderlichkeit, das Fuchs dadurch zu entspannen versucht, daß er jeden der beiden Wege als mit Schuld und Versäumnis belastet ausgibt, beide als sündhafte Wege bewertet und es der subjektiven Entscheidung des abstrakten Menschen überläßt, den ihm weniger sündhaft erscheinenden Weg zu wählen (S. 103). Das Sündhafte in christlichem Verständnis ist aber nie das Sittliche, sondern das Unsittliche, so daß so oder so nichts Sittliches getan werden kann. Für Fuchs ist die Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen, was eine im Kommunistischen Manifest von Marx und Engels ausgesprochene Erkenntnis ist; übersetzt in christliche Terminologie wird daraus bei Fuchs, daß die Geschichte eine Geschichte von Sünde ist (S. 101), und das ist zugleich Wertung und muß von der Arbeiterklasse als sittliche Abwertung ihres gerechten Kampfes verstanden werden. Weil Fuchs von seiner oben beschriebenen grundlegenden Konzeption her in der Ethik von Gott und Menschheit handeln muß, kommt die versuchte ethische Begründung des Sozialismus in unausgleichbaren Gegensatz zum Marxismus selbst, der in der Verwirklichung des Sozialismus, die ohne Klassenkampf nicht geschehen kann, sittlich handelt, sittliches Handeln ermöglicht und zugleich von sittlichem Handeln, das parteilich ist, gestärkt wird.

### *III. Die Kritik am Kirchentum*

Fuchs macht, wie schon in seinem Buch „Marxismus und Christentum“ einen Unterschied zwischen Kirchentum und Christentum. Er meint, die marxistische Religionskritik übersähe diesen Unterschied und spreche als Religion oder Christentum das Kirchentum an, das weithin auch heute oft genug einseitige Rechtfertigung des Bestehenden sei, Rechtfertigung von Ausbeutung, Krieg, kolonialer Unterdrückung (S. 98). Damit bestätige das Kirchentum die Anschauungen des Marxismus über den Charakter der Religion bis heute. Doch es sei zu fragen, ob der Marxismus nicht eine weitgreifende Entartung des religiösen Lebens mit dem Wesen der Sache verwechsle (S. 98) und ob er nicht dadurch etwas von sich gestoßen habe, was einmal eine entscheidende Kraft der Neugestaltung sein werde (S. 99).

Die evangelischen Kirchen hätten von Anfang an mit einer stehenden Welt gerechnet, die man durch die im Evangelium enthaltenen Forderungen nicht in Bewegung setzen dürfe (S. 132). Beschämend sei die Tatsache, daß nur Gruppen von Christen in der Weltfriedensbewegung stünden (S. 133). So wie die Kirche heute nicht wage, dem Bürgertum eine neue gesellschaftliche Haltung zuzumuten, die bereit ist, Opfer auf sich zu nehmen, so habe die Kirche auch seinerzeit vor dem Nationalsozialismus kapituliert und sei erst zu einem partiellen Widerstand erwacht, als man ihre eigene Existenz angriff (S. 89).

Aber diese gesellschaftlich verhärteten, eingerosteten kirchlichen Institutionen seien gleichwohl mächtig, so daß zu fragen sei, ob das damit zusammenhängt, „weil sie etwas in ihrer Tiefe tragen, was dem Leben des Menschen gewaltige Kraft und Zukunftsschau geben kann“ (S. 99).

Der Unterschied zwischen Kirchentum und Christentum, wie Fuchs ihn macht, ist aus zwei Gründen nicht geeignet, den Marxismus zu veranlassen, seine Religionskritik grundsätzlich zu revidieren. Denn erstens setzt sich der Marxismus mit der Religion nicht nur als mit einer Ideologie auseinander, die gesellschaftliche Ursachen hat, sondern die auch gesellschaftliche Wirkung tut in Gestalt der ihr dienenden Institutionen, der Kirchen. Daß der Marxismus in seinem Urteil über die Kirchen nicht fehl geht, bestätigt Fuchs. Das Kirchentum, das Fuchs in vielen Zügen scharf kritisiert, ist die gesellschaftliche Erscheinungsform des Christentums. Zweitens: Christentum, das sich, wie in den Zeiten der frühen christlichen Gemeinden, noch nicht kirchlich-institutionell verfestigt hat, oder das, wie in den Sekten- und Ketzerbewegungen, gegen das Kirchentum auftrat und zum Teil sozialrevolutionäre, zum Teil sozialreaktionäre Züge aufwies, hat die christliche Überlieferung so weit modifiziert, daß sie sich dem sozialrevolutionärem oder sozialreaktionärem Programm jeweils anpaßte. Die Modifikation hatte immer gesellschaftliche Ursachen. Es ist immer das gesellschaftliche Sein gewesen, das auch das religiöse Bewußtsein bestimmte. Das gilt auch von der Modifikation der christlichen Überlieferung durch Fuchs selbst, die, obwohl modifiziert durch das von ihm so bezeichnete Zeitalter des werdenden Sozialismus, gläubig-prophetische christliche Schau gegen wissenschaftliche Erkenntnis bleibt.

#### *IV. Das Ergebnis*

Der hier kritisch dargestellte erste Teil der „Christlichen und marxistischen Ethik“ von Fuchs nimmt neben dem Buch „Marxismus und Christentum“ vom Jahre 1952 unter der theologischen Literatur der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg eine in Deutschland so noch nicht bezogene Position ein; beide Bücher stehen in Nachbarschaft zu dem Buch des englischen Theologen Alexander Miller: „The Christian Significance of Karl Marx“, London 1946, deutsch unter dem Titel: „Ein Christ sagt ‚Ja‘ zu Karl Marx“, 1948 in München erschienen. Fuchs deutet den Marxismus und seine Ethik als das gegenwärtig von Gott durch die Geschichte gesetzte Teilziel, das in der Richtung auf das ewige Ziel hin liegt (S. 136), er sieht in der Botschaft Jesu eine „zielweisende Macht, die die kommunistische Weisung überhöht“. Er sagt: „Sie braucht sie nicht zu verdrängen. Sie kann sie dem, der vom Evangelium gefaßt ist, überhöhen zu einer noch gewaltigeren Schau“ (S. 148). Damit das möglich wird, gibt Fuchs dem Begriff



Ethos einen übergeschichtlichen Sinn, leitet die Entstehung des Ethos aus der Transzendenz ab und ordnet den Marxismus, dem er ein falsches Bewußtsein über sich selbst zuspricht, in den teleologischen Geschichtsablauf ein, der auf das Reich Gottes geht.

Das bedeutet, daß der Marxismus auf den Idealismus heruntergebracht wird und so die marxistische Ethik mit ihm. Das ist bei aller Ernsthaftigkeit und edlen Bemühtheit darum, den Christen das sozialistische Handeln als sittliches Handeln verständlich zu machen und sie aufzufordern, am Aufbau der neuen gesellschaftlichen Ordnung teilzunehmen, ein Beginnen, das deshalb nicht unwidersprochen bleiben darf, weil der Marxismus und die marxistische Ethik falsch interpretiert werden. Der Marxismus muß sich dagegen wehren, daß er zum Zwecke der Breitenwirkung solche einschmeichelnde Züge zugesprochen erhält, die ihm nicht nur nicht zu eigen sind, sondern die ihn geradezu verfälschen.

Es ist richtig, daß der Marxismus die Menschheit befreien will. So unterscheidet Marx das Reich der Notwendigkeit von dem der Freiheit. Er unterscheidet die Freiheit im Reich der Notwendigkeit von der Freiheit im Reich der Freiheit. Im Reich der Notwendigkeit, das er genauer das Reich der Naturnotwendigkeit nennt, gilt für den ertümlchen wie für den zivilisierten Menschen, daß beide mit der Natur ringen müssen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen, ihr Leben zu erhalten und zu reproduzieren. Dies, sagt Marx, muß der Mensch in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Dieses Reich der Naturnotwendigkeit erweitert sich, weil die Bedürfnisse sich erweitern. Zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die erweiterten Bedürfnisse zu befriedigen. Freiheit im Reich der Naturnotwendigkeit kann nur darin bestehen, „daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen“ (Das Kapital, Bd. III, Berlin 1949, S. 873). Marx hebt hervor, diese mögliche Freiheit im Reich der Naturnotwendigkeit ändere nichts daran, daß sie Freiheit in Notwendigkeit bleibt, also nicht Reich der Freiheit selbst wird. Über das Reich der Freiheit sagt er, es beginne in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch äußere Not und Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; dieses Reich liege der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion (a. a. O., S. 873). In diesem wahren Reich der Freiheit beginne die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt. Das Reich der wahren Freiheit könne nur auf der Basis des Reichs der Notwendigkeit aufblühen. Grundbedingung dafür sei die Verkürzung des Arbeitstags (a. a. O., S. 874).

Der Marxismus wünscht vor jedermann als der zu scheinen, der er ist; und er wünscht sich viele Freunde und Mithelfer am schweren Werk der Befreiung der Menschheit; auch die Christen wünscht er sich als Freunde, wie Emil Fuchs ein solcher Freund ist.

## Zu einigen Fragen der Geschichte der chinesischen Philosophie\*

Die Philosophische Fakultät der Universität Peking hat vom 23. bis 26. Januar 1957 eine viertägige „Diskussion über die Geschichte der chinesischen Philosophie“ durchgeführt. Über hundert Philosophen und Fachwissenschaftler aus verwandten Gebieten nahmen daran teil.

Es wurde über folgende Probleme diskutiert:

Gegenstand und Ziel des Studiums der chinesischen Philosophie,  
die materialistischen Elemente in der Geschichte der chinesischen Philosophie und Ethik vor dem Auftreten des Marxismus in China,  
die Verwertung des Erbes der chinesischen Philosophie,  
die Bewertung des Idealismus.

Zur Frage nach dem Gegenstand und dem Ziel des Studiums der Geschichte der chinesischen Philosophie vertraten zahlreiche Teilnehmer die Ansicht, daß in der Geschichte der Philosophie der Gegenstand des Studiums die Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus sein müsse.

Nach Prof. Jen Tschü-yüeh ist der Gegenstand des Studiums der Geschichte der chinesischen Philosophie die Geschichte des Kampfes zwischen den verschiedenen Weltanschauungen und der Sieg des Materialismus über den Idealismus sowie der Sieg der Dialektik über die Metaphysik. Prof. Jen lehnte es ab, das politische und wissenschaftliche Denken an sich als Gegenstand des Studiums der Geschichte der Philosophie anzusehen.

Eine Reihe Teilnehmer wandten sich gegen die Auffassung, daß der Gegenstand des Studiums der Geschichte der Philosophie lediglich die Geschichte des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus sei. Diese Auffassung sei primitiv und drücke der außerordentlich inhaltsreichen Geschichte der chinesischen Philosophie einen Armutsstempel auf.

Prof. Tschang Tai-nian wandte sich gegen die Auffassung, daß es zwischen Materialismus und Idealismus nur Kampf, aber keinerlei Übereinstimmungen, die sich in gegenseitigen Beziehungen und Wechselwirkungen auswirkten, geben sollte. Selbstverständlich stelle der Kampf zwischen diesen beiden Ideologien eine absolute, ihre Übereinstimmungen eine relative Erscheinung dar.

In engem Zusammenhang mit dem von Prof. Tschang aufgeworfenen Problem steht die Frage, wie man die Rolle des Idealismus in der Geschichte bewerten soll. Viele Diskussionsteilnehmer stellten übereinstimmend fest, daß die idealistische Philosophie in der Darstellung der Geschichte der chinesischen Philosophie bisher nur oberflächlich behandelt, gelegentlich sogar völlig ignoriert und ihre gnoseologischen Wurzeln nicht gründlich analysiert worden seien. Über die Wege, derartige Tendenzen zu überwinden, kam jedoch keine Einigung unter den Diskussionsteilnehmern zustande. Prof. Ho Lin, der bekannte Hegelforscher, erklärte, daß nach seiner Meinung die idealistischen Konzeptionen nicht nur einen „rationellen Kern“ enthielten, sondern einzelne von ihnen sogar an sich von Wert seien. Man dürfte nicht die Behauptung aufstellen, daß „der Idealismus absolut falsch“ und „der Materialismus absolut richtig“ sei.

Huang Tse-tung und Tang Jui, beide Professoren an der Universität Peking, Kuan Feng, Mitarbeiter im Kabinett zum Studium der politischen Wissenschaften beim ZK

\* Diesen Bericht entnehmen wir dem Zentralorgan der Kommunistischen Partei Chinas „Shenminshibao“ vom 2. 2. 1957. Die Übersetzung besorgte Johanna Herzfeldt.

der KP Chinas, und andere Teilnehmer erklärten, daß sie diesen Standpunkt nicht anerkennen könnten. Nach ihrer Auffassung muß „der rationale Kern“ der idealistischen Philosophie vom Idealismus als einer Richtung in der Philosophie und den idealistischen philosophischen Konzeptionen der Idealisten und deren Werke getrennt werden. Man könne weder abstrakt noch überhaupt von Werten der idealistischen Philosophie sprechen. Die idealistischen Konzeptionen seien in ihrem Wesen falsch, selbst wenn der Idealismus und die vom idealistischen Standpunkt aus geschriebenen Werke in einzelnen Punkten auch Nützliches enthielten.

Tschang Shi-yin gab in seinem Diskussionsbeitrag eine konkrete Analyse des Beitrages, den der Idealismus zur Philosophie geleistet habe. Er führte folgendes aus:

„Es gibt in der Geschichte Fälle, in denen Idealisten zwar diese oder jene philosophische Frage falsch behandelt, aber dadurch, daß sie die Frage aufgeworfen haben, den Materialisten neue Ausblicke eröffnet und ihnen die Möglichkeiten gewiesen haben, bei der Lösung dieser Fragen ihrerseits Fehler zu vermeiden. Der ‚rationelle Kern‘ der idealistischen Philosophie ist materialistisch; er steht aber zum Materialismus als einer Richtung der Philosophie im Gegensatz. Vor dem Aufkommen des Marxismus erkannten mitunter Idealisten einzelne Seiten der Wahrheit in größerer Zahl als die Materialisten. Aber sie gaben diese einzelnen Seiten entstellt wieder, und wenn diese Seiten Wert haben sollen, müssen wir diese Entstellungen beseitigen. Einzelne idealistische Konzeptionen haben zwar damals unter bestimmten historischen Bedingungen eine gewisse Rolle gespielt, aber sie sind an sich falsch.“

Aus der verschiedenen Beurteilung des Idealismus ergibt sich der Unterschied in den Ansichten über den Zusammenhang zwischen Idealismus und Materialismus. Prof. Ho Lin, bereits als Kenner der Hegelschen Philosophie genannt, vertritt dazu folgende Auffassung: „Idealismus und Materialismus stellen nicht zwei unabänderlich getrennte Lager dar; die Beziehungen zwischen den Materialisten und Idealisten und die von beiden Seiten miteinander geführte Polemik lassen sich mit denen zwischen Lehrern und Schülern oder zwischen Freunden vergleichen. Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus dagegen wird ausschließlich auf religiösem und politischem Gebiet ausgetragen.“

Viele Diskussionsteilnehmer erklärten, daß sie diese Auffassung ablehnten. Die von Prof. Ho Lin vertretene These, „daß der Idealismus und Materialismus nicht zwei unabänderlich getrennte Lager darstellen“, müsse in der Praxis zur Verneinung der grundlegenden und prinzipiellen Unterschiede zwischen Idealismus und Materialismus führen. Im Entwicklungsprozeß der Philosophie seien diese Kampfbeziehungen zwischen Materialismus und Idealismus absolut, die Übereinstimmungen relativ und temporär. Eine überstarke Betonung der Übereinstimmung und die Vertuschung des absoluten Gegensatzes führt leicht zu einem Abrücken von dem marxistisch-leninistischen Prinzip der Parteilichkeit.

Prof. Sun Ting-go von der Parteihochschule beim ZK der KP Chinas und Kuan Feng erklärten, daß der Idealismus und der Materialismus zwei einander gegenüberstehende philosophische Systeme bildeten. Daß in der Geschichte Fälle vorlägen, in denen Materialisten und Idealisten sich gegenseitig in einzelnen Konzeptionen beeinflusst hätten, sei kein Grund dafür, die Grenze, die diese beiden großen Lager in der Philosophie trenne, zu verwischen. Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus werde in scharfer Form ausgetragen. Wenn auch zwischen einzelnen Materialisten auf der einen und Idealisten auf der andern Seite Beziehungen bestanden hätten, wie sie für das Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern oder zwischen Freunden charakteristisch seien, so wären sie doch vom Standpunkt ihrer Weltanschauung aus Antagonisten gewesen, und deshalb dürfe die Parteilichkeit der Philosophie nicht verwischt werden.

Im weiteren Verlauf der Diskussion über Gegenstand und Ziel des Studiums der Geschichte der chinesischen Philosophie wurde auch die Frage der spezifischen Besonderheiten der Geschichte der chinesischen Philosophie erörtert. Wang Yi, ein junger wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Philosophie der Akademie der Wissenschaften Chinas, betonte in seinem Diskussionsbeitrag, daß sich die Traditionen der chinesischen Philosophie von denen der westlichen unterschieden. Nach der Ansicht dieses jungen Philosophen richtet die chinesische Philosophie ihr Hauptaugenmerk auf die Praxis, während in der westlichen Philosophie der Hauptakzent auf dem Streben nach Wissen liegt. Diese Traditionen müssen entsprechend differen-



ziert werden. Wang Yi ist ferner der Ansicht, daß der Entwicklung der Geschichte der chinesischen Philosophie eine spezifische Gesetzmäßigkeit eigen ist, nämlich der Kampf zwischen den mit der Objektivität übereinstimmenden führenden philosophischen Ideen und den gegen die Objektivität verstoßenden. Diese Besonderheit der chinesischen Philosophie müsse gründlich studiert werden, weil nur dadurch ihr wirkliches Wesen erkannt werden kann. Viele Redner bewiesen an konkreten Beispielen aus der Geschichte der chinesischen und westlichen Philosophie, daß die Geschichte der chinesischen Philosophie in bezug auf die Gesetzmäßigkeit ihrer Entwicklung und ihre Grundfragen mit der Geschichte der westlichen Philosophie identisch sei, obwohl sie spezifische Formen aufweise. Es sei unerlässlich, beim Studium der Geschichte der chinesischen Philosophie konsequent an den marxistischen Grundthesen und an dem Prinzip der Verbindung der zu untersuchenden Fragen mit der konkreten chinesischen Wirklichkeit festzuhalten. Jede Überbetonung eines Faktors könne zu Fehlern führen.

Mit lebhaftem Interesse diskutierten die anwesenden Philosophen die Erschließung des klassischen Erbes in der chinesischen Philosophie. Das Thema wurde folgendermaßen formuliert: „Die chinesische Philosophie verfügt über ein außerordentlich reiches und wertvolles Erbe, das wir übernehmen müssen. Es fragt sich: Wie soll die Übernahme erfolgen? Was soll übernommen werden?“

Der bekannte chinesische Professor Feng Yu-lan erörterte in seinem Diskussionsbeitrag die Möglichkeiten, das Erbe zu erschließen, und die bei der Übernahme des Erbes zu beachtenden Kriterien. Er vertritt folgende Auffassung: Die Philosophie trägt Klassencharakter und erfordert zugleich eine Nachfolge, so daß wir nur ihre nichtklassengebundenen Elemente übernehmen können. Der Begriff der Philosophie hat zwei Bedeutungen: eine abstrakte oder allgemeine und eine konkrete oder spezifische. Die Philosophie in der spezifischen Bedeutung trägt Klassencharakter, die in der allgemeinen nicht, weshalb sie übernommen werden kann. Beispielsweise verwerfen wir in der Philosophie Hegels die spezifische Seite, die in der Entwicklung der „absoluten Idee“ zum Ausdruck gebracht wird, und übernehmen nur ihre allgemeine Seite, nämlich die Lehre von der Entwicklung. Ebenso dürfen wir bei der Übernahme der alten Moral nur die allgemeine Seite übernehmen, die spezifischen Elemente müssen wir beiseite lassen. Der Auffassung Feng Yu-lans stimmten mehrere Diskussionsteilnehmer zu, die ebenfalls einen Unterschied zwischen allgemeiner und spezifischer Bedeutung annahmen, wenn auch das eine vom andern nicht zu trennen wäre. Werde das Allgemeine nicht anerkannt, könne kaum von einer Übernahme die Rede sein.

Dieser Beitrag löste unter den Diskussionsteilnehmern eine lebhafte Polemik aus. Nach Ansicht der Mehrzahl von ihnen kann die Methode, den Inhalt von der Form zu trennen, die Probleme der Übernahme nicht lösen.

Dozent Wang Tse-sung wies in seinem Beitrag darauf hin, daß eine solche Trennung des Allgemeinen vom Spezifischen gleichbedeutend mit der Anerkennung der selbständigen Existenz des Allgemeinen unter Trennung vom Spezifischen sei. Eine solche Art der Übernahme des Erbes bedeute die Beibehaltung des Alten unter Verzicht auf seine Erschließung durch kritische Überarbeitung.

Hu Scheng, der Leiter des Kabinetts zum Studium der politischen Wissenschaften beim ZK der KP Chinas, vertrat ebenfalls die Ansicht, daß man bei der Lösung der Frage, ob eine bestimmte Sache oder Erscheinung Klassencharakter besitzt, von dem wirklichen Inhalt dieser Sache oder Erscheinung ausgehen müsse. Die sogenannte Abstraktion könne wissenschaftlich und nichtwissenschaftlich ein. Das der nichtwissenschaftlichen Abstraktion entnommene Allgemeine habe keine praktische Bedeutung.

Prof. Ai Ssu-tai von der Parteihochschule beim ZK der KP Chinas sagte, daß die von Prof. Feng Yu-lan aufgestellten Kriterien sogar die Übernahme der allgemeinen Thesen der idealistischen Philosophie zuließen. Eine solche Auffassung der Übernahme des klassischen Erbes führe zur Verwischung der traditionellen Unterschiede zwischen Materialismus und Idealismus.

Die meisten Diskussionsredner vertraten die Ansicht, daß die Erschließung des philosophischen Erbes in der Übernahme der materialistischen und dialektischen Elemente der Geschichte der chinesischen Philosophie bestehe. Eben auf dieser Basis ergebe sich die Möglichkeit, das Erbe der chinesischen Philosophie zu erschließen.

Es ergab sich im wesentlichen bei allen Diskussionsteilnehmern eine einmütige Auffassung in dieser Frage.

Im Verlauf der Diskussion über diese Frage wies Hu Scheng auch auf die Zusammenhänge zwischen der Frage der Übernahme des klassischen Erbes und der Frage nach Gegenstand und Ziel des Studiums der Geschichte der chinesischen Philosophie hin. Er lehnte für sich die engstirnige Auffassung ab, wonach die Übernahme des Erbes einfach in der Auswahl einiger nützlicher Thesen aus den Ideen der alten Philosophen bestehen solle. Für ihn ist das Ziel des Studiums der Geschichte der chinesischen Philosophie, die komplizierten Gesetzmäßigkeiten des ideologischen Kampfes zu erkennen und sie jetzt und in der Folge in unserm Kampf an der philosophischen Front und bei der Vertiefung unserer wissenschaftlichen Weltanschauung zu verwenden.

Im Verlauf der Diskussion wurde die in den Vorjahren von einigen Philosophen vertretene Auffassung, daß wir kein reiches klassisches Erbe auf dem Gebiet unserer Philosophie hätten, zurückgewiesen. Zahlreiche Diskussionsredner wiesen an konkreten Beispielen aus der Geschichte der Philosophie nach, daß die Denker des alten China uns im Gegenteil ein sehr reiches Erbe sowohl auf dem Gebiet der Naturanschauung als auch auf dem Gebiet der historischen Konzeptionen, der Gnoseologie und der Logik hinterlassen haben, und daß diese wertvollen geistigen Reichtümer unseren Philosophen die Pflicht auferlegten, sie sorgfältig zu ordnen und gründlich zu studieren.

Diese viertägige Diskussion soll nur als ein erstes Treffen der chinesischen Philosophen bewertet werden. In verschiedenen Fragen, die im Verlauf der Diskussion zur Sprache kamen, bestehen noch erhebliche Meinungsverschiedenheiten, und unsere Philosophen werden sich weiter mit diesen Fragen beschäftigen und über sie diskutieren.

*Lei Peng*

## REFERATE/BESPRECHUNGEN

**Konferenzprotokoll: Neues Leben — neue Menschen.** Dietz Verlag, Berlin 1957, 256 Seiten.

Am 16. und 17. April 1957 führte das Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED in Berlin eine wissenschaftliche Konferenz über „Theoretische und praktische Probleme der sozialistischen Moral“ durch. Der Lehrstuhl Philosophie des Instituts hatte zuvor den eingeladenen Teilnehmern ein umfangreiches Thesenmanuskript zu dem grundlegenden Referat der Konferenz zugestellt. Außerdem waren den Gästen eine Anzahl von Themen für die Diskussion empfohlen worden. Die Konferenz führte Vertreter fast aller Bereiche des gesellschaftlichen Lebens der Deutschen Demokratischen Republik zusammen. Neben den Wissenschaftlern von Universitäten und Hochschulen waren Vertreter verschiedener gesellschaftlicher und politischer Organisationen und vor allem auch aus Großbetrieben der sozialistischen Industrie anwesend, so daß die Konferenz sowohl durch ihre Zusammensetzung als auch durch ihre gründliche Vorbereitung einen erfolgreichen Verlauf gewährleisten konnte.

Der Bedeutung dieser Konferenz entspricht die dankenswert zügige Arbeit des Dietz Verlages Berlin, dem es gelang, das umfangreiche Protokoll innerhalb weniger Wochen herauszugeben. Damit wird allen Interessenten die Möglichkeit gegeben, sich über den ersten größeren Schritt, der in der Deutschen Demokratischen Republik zur wissenschaftlichen Erschließung des weiten Gebietes der Entwicklung der sozialistischen Moral getan wurde, alsbald zu informieren und so wertvolle Anregungen für die eigene praktische und theoretische Arbeit auf diesem Gebiet zu gewinnen.

Mit dieser Veranstaltung zu Fragen der sozialistischen Moral hat sich der Lehrstuhl Philosophie des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED auf ein noch recht unerforschtes Gebiet der marxistischen Wissenschaft beggeben. In den letzten Jahren ist wiederholt von seiten zentraler Organe der So-

zialistischen Einheitspartei Deutschlands und anderer gesellschaftlicher Organisationen an die marxistischen Theoretiker die Forderung ergangen, der marxistischen Ethik größere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Diese Forderung widerspiegelt gesellschaftliche Bedürfnisse, die aus dem gegenwärtigen Stand des Aufbaus des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik erwachsen sind. Nachdem in der sozialistischen Industrie und auch in der Genossenschaftsbewegung auf dem Lande das gesellschaftliche Eigentum, die sozialistischen Produktionsverhältnisse ihren gegenwärtigen Reifegrad erreicht haben, zeigt es sich, daß in stärkerem Maße als bisher die weitere Bewältigung unserer ökonomischen und anderer gesellschaftlicher Aufgaben an das Wachsen des sozialistischen Moralbewußtseins gebunden ist. So zieht zum Beispiel mit der Bildung Landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften in diese nicht automatisch auch schon die entsprechende sozialistische Arbeitsorganisation ein; vielmehr erfordert die neue Form der *genossenschaftlichen* Wirtschaft, daß die Mitglieder der LPG den Normen der sozialistischen Arbeitsmoral entsprechen und ihr äußerstes tun, um die Produktivität der LPG zu erhöhen. Das vorliegende Protokoll der Ethik-Konferenz beim Institut für Gesellschaftswissenschaften dürfte den marxistischen Propagandisten, Theoretikern und Praktikern spürbare Hilfe bei der Bewältigung der Erziehungsaufgaben auf dem Gebiet der Entwicklung des moralischen Bewußtseins leisten.

In ihren Begrüßungsworten erklärt der Direktor des Instituts, Prof. *Lene Berg*, daß sich schon bei den ersten Schritten des sozialistischen Aufbaus neue Beziehungen zwischen den Menschen zeigten, Beziehungen, die in gewissem Sinne spontan heranwachsen; unsere Aufgabe bestehe nun darin, diese Beziehungen allen Werktätigen bewußt zu machen (8\*). Die neue sozialistische Moral bilde sich im großen und ganzen nicht spontan heraus, sondern bedürfe dazu der Hilfe, der Er-

\*) Zahlen in Klammern nennen die entsprechenden Seiten des Protokolls



ziehungsarbeit der Partei der Arbeiterklasse. Durch die Behandlung einer Reihe von Problemen der sozialistischen Moral könne diese Konferenz als ein bescheidener Beginn in der Erarbeitung einer theoretischen Grundlage für die großen Aufgaben der sozialistischen moralischen Erziehung der Massen betrachtet werden, auch wenn da und dort keine endgültigen Lösungen, sondern nur erste Antworten und Anregungen gegeben würden. Vornehmlich den Propagandisten im praktischen Leben, in den Betrieben und Gemeinden falle die Aufgabe zu, nach all den vielfältigen Anzeichen der neuen moralischen Beziehungen zu forschen, die sich in Verbindung mit dem sozialistischen Aufbau entwickeln. Dann könnten zur Klarstellung dieser Probleme nächste Schritte getan werden, womit zugleich erreicht werde, daß die sozialistische Moral stärker ausstrahlt, als sie es heute schon tut, auch weit über die Grenzen der sozialistischen Länder hinaus. *Lene Berg* gibt der Hoffnung Ausdruck, daß im Ergebnis der Konferenz schon in geraumer Zeit auch zu Einzelfragen der sozialistischen Moral Stellung genommen werden könne.

In seinem einleitenden Referat über theoretische Probleme der marxistischen Ethik legt *Matthäus Klein*, stellvertretender Direktor des Instituts, u. a. dar, daß das Moralische wesentlich in der subjektiven Sphäre des gesellschaftlichen Lebens zu Hause sei und im Zusammenhang mit dem praktischen Verhalten der Menschen aufbräche, daß dieses praktische Verhalten seinerseits ein bestimmtes gesellschaftliches Bewußtsein, speziell ein bestimmtes moralisches Bewußtsein, zu seiner unmittelbaren Voraussetzung habe und stets auf die Erreichung bestimmter Zwecke gerichtet sei (15). Die Tatsache, daß nur die Arbeiterklasse und unter ihrer Führung auch die übrigen Werktätigen in ihrem Handeln den Erfordernissen und Notwendigkeiten der geschichtlichen Höherentwicklung gerecht werden, sei nicht nur für die objektive Erforschung und Beurteilung der sittlichen Werte des Befreiungskampfes der Arbeiterklasse bedeutsam, sondern auch für das Bewußtmachen dieser sittlichen Werte. Das sittliche Bewußtsein befähige die Arbeiter, über ihre unmittelbaren Interessen und Ziele hinauszublicken und diese den *allgemeinen* Interessen und Zielen der gesellschaftlichen Höherentwicklung unterzuordnen (17). Das eigent-

liche Kernproblem der marxistischen Ethik der Gegenwart bestehe darin, die sittlichen Werte des Kampfes der Arbeiterklasse um ihre und der Menschheit Befreiung aufzudecken und den Werktätigen entsprechende Normen ihres Verhaltens zu vermitteln. Der Referent führt aus, daß sich heute noch immer große Teile der Werktätigen nicht dessen bewußt seien, was sie objektiv, in geschichtlich-gesellschaftlicher Hinsicht, bereits tun. Die Erbauer der neuen sozialistischen Gesellschaft seien gerade diejenigen Teile der Bevölkerung, die im Kapitalismus von den verschiedensten Formen der Lenkung und der Organisation der Arbeit, des Staates wie überhaupt des gesellschaftlichen Lebens ausgeschlossen waren und zugleich in einem Denken erzogen wurden, das sie den herrschenden und ausbeutenden Kräften der Gesellschaft unterordnen sollte und das die freie Entwicklung ihres Selbstbewußtseins hinderte. Die aus der Vergangenheit überkommenen Denk- und Vorstellungsformen machten es den Werktätigen sehr schwer, das sittliche Wesen der neuen sozialistischen Verhältnisse und Beziehungen zu erkennen und in sich aufzunehmen. Aber der Sozialismus könne mit Erfolg nur aufgebaut und behauptet werden, wenn er von der großen Masse der Bevölkerung auch geistig angeeignet und als ihre ureigenste Sache erfaßt, erfühlt und verstanden werde (22). Es genüge daher nicht, wenn die Masse unserer Bevölkerung nur praktisch, eben durch ihre Arbeit, am Aufbau des Sozialismus teilnehme, oder wenn die Menschen nur aus rein persönlichen Motiven heraus den Sozialismus bejahten, ohne ihn als *gesellschaftliche* Aufgabe und Verpflichtung erfaßt zu haben. Es komme darauf an, das Bewußtsein mit dem inhaltlichen Reichtum ihres neuen gesellschaftlichen Seins in Übereinstimmung zu bringen. Dieser Aufgabe sei nur die Partei der Arbeiterklasse gewachsen (24).

*Matthäus Klein* stellt die Frage, worin die neuen sittlichen Qualitäten oder Werte des Sozialismus bestehen und welches die sittlichen Normen seien, die sich hieraus für das Verhalten der Menschen unserer Gesellschaft ergeben.

Der Referent führt hierzu aus, daß die Moral in der marxistischen ethischen Literatur gewöhnlich als eine spezifische Form des gesellschaftlichen Bewußtseins definiert werde, daß aber diese allgemeine These noch nichts Spezifisches über die

Moral aussage, sondern noch ganz eine Aussage innerhalb der marxistischen Philosophie, speziell des historischen Materialismus, noch nicht der marxistischen Ethik sei (25—27). Die Aufgabe der marxistischen Ethik könne sich nicht darin erschöpfen, die allgemeinen Aussagen des historischen Materialismus einfach in entsprechende Aussagen über die sittlichen Verpflichtungen der Menschen umzuwandeln und so als moralisch ein solches Wollen und Handeln zu bezeichnen, das mit den vom historischen Materialismus aufgedeckten objektiven Entwicklungsgesetzen übereinstimme. So bedeutungsvoll diese geforderte Übereinstimmung auch sei, bleibe sie doch nur ein sehr allgemeines, ein philosophisches Kriterium, das darum auch nicht bloß gültig sei für das moralische Verhalten, sondern ebenso sehr für das ökonomische, politische und jedes andere Verhalten der Menschen (27—28).

Für die ganze Geschichte der antagonistischen Klassengesellschaft sei es charakteristisch, daß der historische Fortschritt in vieler Hinsicht jeweils mit moralischen Rückschlägen verbunden gewesen sei, wenn dabei auch gleichzeitig wieder, im ganzen gesehen, ein moralischer Fortschritt herauskam. Wenn man sich mit der These zufrieden geben wolle, daß das Moralische lediglich in der Übereinstimmung des Verhaltens mit dem historisch Notwendigen zu sehen sei, so müsse man auch damit einverstanden sein, daß sich im Sozialismus schließlich jegliches Verhalten der Menschen, also auch das ökonomische, das politische, das wissenschaftliche usw., die ja doch ebenfalls mit objektiven Notwendigkeiten übereinstimmen müssen, in moralische Verhaltensweisen auflösen würde (29). Wenn wir das Moralische unseres Verhaltens nur daran messen wollten, ob es mit der historischen Notwendigkeit übereinstimmt oder nicht, so würden wir über das Spezifische der Moral nicht mehr erfahren als wir z. B. über die spezifischen Seiten und Aspekte der Freiheit (nämlich der politischen, ökonomischen, persönlichen usw.) erfahren, wenn wir von ihr nicht mehr aussagen, als daß sie erkannte Notwendigkeit ist. Auch die Versuche, das Spezifische der Moral vom Bewußtsein her zu erklären, aus seinem Vermögen, die Wirklichkeit in verschiedenen Formen widerzuspiegeln (wobei die Moral sie in Form von Regeln und Normen widerspiegele), könne nicht befriedigen;

denn bei der Frage nach dem Spezifischen der Moral interessiere nicht nur ihr formaler Unterschied von anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, sondern doch vor allem die Frage nach dem Was, nach jener besonderen Seite oder Eigenschaft oder Qualität oder Sphäre des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens, die die Herausbildung des moralischen Bewußtseins geschichtlich notwendig gemacht hat und die von diesem widergespiegelt wird. Wie jede Form des gesellschaftlichen Bewußtseins einem bestimmten Bereich, einer bestimmten Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, die ihre eigenen Qualitäten und Gesetzmäßigkeiten hat, entspreche, so entspreche auch die Moral einer ganz bestimmten Seite des gesellschaftlichen Lebens und betätige sich auch ganz speziell auf diese Seite hin (32).

Allgemein ließe sich diese objektive Seite des Moralischen bestimmen als die Gesamtheit der sittlichen Werte der gesellschaftlichen und persönlichen Beziehungen zwischen den Menschen. Das moralische Bewußtsein spiegele nicht das gesellschaftliche Sein überhaupt wider (was eine Funktion aller Bewußtseinsformen sei), sondern das, was am gesellschaftlichen Leben gut oder schlecht sei, wertvoll oder nicht wertvoll. Dafür gebraucht der Referent den Begriff des sittlichen Wertes. Dieser Begriff dürfe nicht nur im positiven, sondern müsse auch im negativen Sinne verstanden werden. Die Werte seien nicht ein Ding an sich, sondern seien jeweils mit der spezifischen Qualität einer Gesellschaftsordnung, etwa der kapitalistischen oder sozialistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, gegeben, seien eine Eigenschaft dieser Verhältnisse im Hinblick darauf, ob sie für die Menschen bzw. die sozialen Klassen gut sind oder nicht (32).

Das moralische Bewußtsein von den sittlichen Werten, die dem Klassenkampf eigen sind, sei nicht nur ein passiver Reflex dieser sittlichen Werte, sondern wirke als eine außerordentlich starke geistige Macht auf den Klassenkampf zurück und befähige die Arbeiterklasse, ihre historische Mission besser zu erfüllen. Das gleiche gälte von den sittlichen Werten der sozialistischen Gesellschaft bzw. all der vielfältigen Beziehungen, die in dieser Gesellschaft zwischen den Menschen bestehen. Diese sittliche Qualität des Sozialismus sei noch nicht genügend erfaßt und herausgear-



beitet. Ein Grund dafür bestehe vielleicht darin, daß auch bei uns, wie Lenin es einmal ausgedrückt hat, das Gute an der sozialen Ordnung bis zum letzten nicht durchdacht, nicht verstanden, nicht innerlich empfunden ist (39–41).

Die bestimmende Grundlage der Verhältnisse und Beziehungen der Menschen im Sozialismus bilde das sozialistische Eigentum an den Produktionsmitteln; daher müsse man von den sittlichen Qualitäten dieses Eigentums ausgehen, um das Gemeinsame der sittlichen Werte aller Sphären der sozialistischen Gesellschaft erfassen zu können. Der objektive sittliche Gehalt des sozialistischen Eigentums bestehe u. a. darin, daß es alle Menschen der sozialistischen Gesellschaft in eine gleiche soziale Stellung bringe und ihnen die gleichen Möglichkeiten zur freien Entfaltung ihrer Kräfte und Fähigkeiten darbiete. Hierin sei die Forderung, das sozialistische Eigentum zu schützen, objektiv begründet (45); es komme darauf an, den hohen sittlichen Wert des sozialistischen Eigentums bewußt zu machen, damit die Forderung, es zu schützen, nicht mehr bloß aus rechtlichen oder politischen, sondern auch moralischen Motiven erfüllt werde (49).

Den Wert der sozialistischen Arbeit behandelt der Referent am Beispiel der Betätigung des neuen sozialistischen Arbeitsethos besonders in der Aktivistenbewegung. Der sittliche Wert der Arbeit im Sozialismus bestehe u. a. darin, daß die Arbeit nicht mehr ein äußerer Zwang für den Menschen, sondern der zentrale Beziehungspunkt ihres Lebens sei, an dem sie ihre Kräfte und Fähigkeiten unbegrenzt entwickeln und erproben können. Im Sozialismus sei die Arbeit nicht mehr den Profitinteressen kapitalistischer Unternehmer unterworfen, sondern stehe ganz im Dienste der Gesellschaft und empfange von daher ihren neuen sittlichen Wert und ihre eigentliche Würde. Von einer bewußt betätigten sozialistischen Arbeitsmoral könne nur dort die Rede sein, wo die Menschen den sittlichen Wert der Arbeit für sich selbst und für die Gesellschaft begriffen haben. Bei der Erziehung zur sozialistischen Arbeitsmoral genüge es deshalb nicht, das Prinzip der materiellen Interessiertheit zu ihrem einzigen Inhalt zu machen; es komme vielmehr darauf an, den Werktätigen die hohe Bedeutung ihrer Arbeit für sie, die Werktätigen selbst, für die Entwicklung ihrer Würde und Persönlich-

keit sowie für die Festigung und Höherentwicklung der sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung in der Deutschen Demokratischen Republik bewußt zu machen (50).

Die sittliche Qualität unseres sozialistischen Staates bestehe u. a. darin, ein Diener der Interessen des werktätigen Volkes zu sein, wodurch erstmals dem politischen Verhältnis zwischen Staat und Bevölkerung ein echt menschlicher, moralischer Inhalt gegeben sei. Politik und Moral seien erstmals unter den Bedingungen der sozialistischen Gesellschaftsordnung eine harmonische Einheit. Es sei durchaus möglich, die Menschen auch von der moralischen Seite her an unseren Staat heranzuführen, wenn man ihnen nur seine hohe sittliche Qualität bewußt mache und ihnen erkläre, worin das Gute unseres Staates für sie, die Menschen selber, bestehe (51–53).

Abschließend stellt der Referent die Aufgabe, die neuen sittlichen Werte der sozialistischen Gesellschaft, der neuen gesellschaftlichen und persönlichen Beziehungen, die sich in der Deutschen Demokratischen Republik zwischen den Menschen herausgebildet haben und entwickeln, zu erforschen und von daher die neuen Normen der sozialistischen Moral und Ethik zu begründen.

In der Diskussion, an der sich 18 Konferenzteilnehmer beteiligten, sind wichtige aktuelle praktische und theoretische Probleme der sozialistischen Moral behandelt worden: So u. a. Fragen der Arbeitsmoral und Arbeitsdisziplin, des Verhältnisses von Moral und Recht, der Familienethik, der moralischen Erziehung der Jugend, das Problem des moralischen Faktors in der Armee und im Kriege; auch methodische Fragen, speziell die Erforschung der Herausbildung und Entwicklung des sozialistischen Moralbewußtseins bei den Arbeitern in den volkseigenen Betrieben betreffend, sind berührt worden.

Aus der Fülle des Protokollinhaltes sei hier nur einiges Wesentliche wiedergegeben.

Der Parteisekretär des VEB Horch, Fred Müller, behandelt die sozialistische Arbeitsmoral als einen Ausdruck der Einheit des Wollens und Handelns. Er erklärt, daß gegenüber der Beratung technischer und ökonomischer Probleme auf den bisherigen Konferenzen der Partei und Gewerkschaften die Behandlung der Fragen der sozialistischen Moral in den



volkseigenen Betrieben viel zu kurz gekommen sei. Die Meisterung der technischen und ökonomischen Aufgaben unseres Aufbaues erschöpfe sich nicht bloß in ihrer fachlichen Beherrschung, sondern es komme auch auf den Geist, auf das Bewußtsein an, aus dem heraus die Werktätigen an die Lösung dieser Aufgaben herantreten. Die nüchternen Produktionsziffern zeigten, in welchem Maße es gelungen sei bzw. gelinge, die werktätigen Menschen zur *bewußten* aktiven Mitarbeit zu begeistern. Es sei zwar richtig, daß die objektive Wirkung einer Handlung für ihre sittliche Beurteilung wichtiger sei als die subjektiven Motive dieser Handlung, aber dennoch sei es falsch, eine Handlung im sozialistischen Sinne als moralisch zu werten, wenn dahinter nicht die eindeutige Absicht des Handelnden stehe, dem gesellschaftlichen Fortschritt zu dienen. *Fred Müller* stellt fest, daß es kein anderes Gebiet gäbe, welches den Reifegrad des Klassenbewußtseins und den Stand der Arbeitsmoral so klar widerspiegele wie die Einstellung des im Leistungslohn stehenden Produktionsarbeiters zu den technisch begründeten Arbeitsnormen. In den meisten Betrieben des allgemeinen Maschinenbaus sei heute eine so hohe Normerfüllung zu verzeichnen, daß man nicht mehr von einer technisch begründeten Norm sprechen könne; das ganze Lohngefüge werde dadurch verzerrt, und es ergäben sich Disproportionen im Betrieb und zu anderen Betrieben. So könnte es vorkommen, daß jung angelernte Kollegen zum Teil doppelt so viel verdienen wie hoch qualifizierte Facharbeiter, die sich im Zeitlohn befinden. Ein Meister, der wegen eines groben Verstoßes seiner Funktion entbunden werden mußte, verdiene heute als Produktionsarbeiter mehr als vorher.

Die Anerziehung eines sozialistischen Arbeitsbewußtseins, die Entwicklung des Wunsches und des Bedürfnisses, der Gesellschaft zu helfen, als des sittlichen Hauptmotivs für eine Mehrleistung, erfordere mehr als die ausschließliche Betrachtung des *Ergebnisses* der Arbeit. Die Entlohnung nach Leistung und unser Prämiensystem hätten nur dann einen bleibenden Erfolg, wenn sie gleichzeitig das sozialistische Bewußtsein des Arbeiters entwickelten. Sonst würde dieses Prinzip Beweggründe erwecken, die im Kapitalismus dominieren und unvermeid-

lich sind. Bei der Erziehung zur sozialistischen Arbeitsmoral sei es wichtig und notwendig, die subjektiven Motive der Arbeiter zu kennen und entsprechend zu berücksichtigen.

Prof. *Hanna Wolf*, Direktor der Parteihochschule „Karl Marx“, kritisiert, daß sich der Referent nicht genügend mit den Prinzipien der bürgerlichen Moral auseinandergesetzt hat. Die sozialistische Moral entstehe im täglichen Kampf gegen das Alte, gegen die bürgerliche Moral. Die Prinzipien der sozialistischen Moral könnten nur in Auseinandersetzung mit den Prinzipien der bürgerlichen Moral dargelegt werden.

Des weiteren erinnert *Hanna Wolf* daran, daß es von seiten rechter SPD-Theoretiker Versuche gibt, dem wissenschaftlichen Sozialismus einen sogenannten „menschlichen“ Sozialismus entgegenzustellen. Hierin liege einer der entscheidenden Fragen, in denen die marxistischen Theoretiker sich mit der bürgerlichen Ideologie auseinanderzusetzen hätten, da deren Argumentation gerade in dieser Frage einen gewissen Anklang in manchen Kreisen der Intelligenz und auch bei Teilen der Arbeiter fände. Sie vermisse im Referat eine Andeutung des Problems des „menschlichen“ Sozialismus.

Zur Frage der Einschätzung der subjektiven und objektiven Bewertung der Handlungsweise unserer Werktätigen bemerkt *H. Wolf*, daß es falsch wäre, die großen Taten beim sozialistischen Aufbau *nicht* als Erscheinungen der sozialistischen Moral werten zu wollen. Es sei richtig, daß es noch für viele Werktätige nur darauf ankäme, eine volle Lohntüte zu haben; aber es handle sich bei der Bildung der sozialistischen Arbeitsmoral um einen *Prozeß*, und das Leistungsprinzip in der sozialistischen Gesellschaft sei nicht nur ein ökonomisches Prinzip, sondern auch eine moralische Kategorie zur Erziehung der Menschen. Darum wäre es nicht richtig, bei der Beurteilung ihrer Taten als sozialistisch-moralisch die bewußtesten Arbeiter von der Masse der parteilosen Arbeiter zu trennen.

*Werner Möhwald* setzt sich mit bestimmten Thesen der bürgerlichen Moral von der angeblichen „Unverletzlichkeit der menschlichen Würde und Persönlichkeit“ im Kapitalismus auseinander. An Hand konkreten Tatsachenmaterials aus Westdeutschland führe er den Nachweis, daß zwischen der Würde des Arbeiters

und des kapitalistischen Unternehmers ein unversöhnlicher Gegensatz besteht, daß die Würde des Arbeiters unter den Bedingungen der imperialistischen Ausbeutung ständig erniedrigt und mit Füßen getreten wird. Die bürgerlichen Theorien von der Würde und Freiheit der Persönlichkeit oder auch die Theorien vom sozialistischen „Volkskapitalismus“ und der „Sozialpartnerschaft“ seien nur heuchlerische Versuche, die unversöhnlichen Gegensätze zwischen Unternehmer und Lohnarbeiter zu verkleistern und die kapitalistische Ausbeutung zu beschönigen. Nur unter den Bedingungen des Sozialismus könne der arbeitende Mensch seine Würde, seine Freiheit und Persönlichkeit realisieren.

Die wissenschaftlich interessante Frage, wie weit der marxistischen Ethik Methoden einer empirischen Sozialforschung bei der Analyse der Entwicklung des gesellschaftlichen moralischen Bewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik zur Verfügung stehen, behandelt der Berliner Philosophiestudent *Kaderschafka* am Beispiel seiner statistischen Unterlagen und seiner Befragungen während des Berufspraktikums. In bezug auf die Auswahl des zu betrachtenden Personenkreises und die Herstellung eines menschlichen Kontaktes zu diesem Personenkreis gibt er Anregungen für eine marxistische Forschungstätigkeit auf diesem Gebiet.

Professor *Willi Kropp* von der Hochschule der Gewerkschaften befaßt sich mit dem Verhältnis von Arbeit, Lebenssinn und Moral. Er geht davon aus, daß der Mensch nicht lediglich um *physisch* zu existieren, lebe und arbeite; darin könne sich der Sinn seines Lebens nicht erschöpfen. Die Entwicklungsgeschichte widerspiegele eine ständige Erweiterung des Existenzminimums und eine ständige Verminderung der existenznotwendigen Arbeitsaufwendung zugunsten einer Lebenssphäre außerhalb des unmittelbaren Produktionsprozesses. Damit ringe der Mensch zugleich darum, seinem Leben einen Sinn zu geben. Im Sozialismus werde aus der Erkenntnis, daß die Arbeit eine Hauptquelle aller Werte ist, die verpflichtende Folgerung gezogen, daß die Arbeitskraft als hohes menschliches und individuelles Gut anzusehen sei.

Seinem ausbeuterischen Wesen nach könne der Kapitalismus beim Proletariat keine echte Arbeitsmoral hervorbringen. Ein Teil der Arbeiterklasse unterordne sich dem kapitalistischen Arbeitszwang

in der Meinung, sich schlechthin der Arbeitsordnung zu fügen und ohne zu sehen, daß er sich in Wahrheit einer Methode der Ausbeutung unterordne. Die fachliche Qualifikation hätte oft ganze Gruppen von Arbeitern aus dem Durchschnitt herausgehoben und eine Art von Gruppenstolz und Gruppenehre hervorgebracht. Darin sei jedoch zugleich eine eigenartige Form der Gegenwehr des Arbeiters gegen seine Degradierung zu sehen.

Die höchste Form der proletarischen Moral sei in der antagonistischen Gesellschaft die Kampf-moral. Unter den Bedingungen des Sozialismus erhielten die proletarisch-moralischen Normen zum Teil neue Inhalte und Richtungen. Im Sozialismus haben Arbeit und Leben in ihrer unmittelbaren Verbundenheit gleichermaßen ihren Sinn gefunden. Aus dem Wesen der neuen gesellschaftlichen Ordnung heraus näherten sich gesellschaftlicher Lebenssinn und individueller Lebenssinn einander in zunehmender Weise an. Das zur Zeit entscheidende Kettenglied aller sozialistischen Moralkategorien sei die Arbeitsmoral, denn von ihr hingen in starkem Maße Tempo, Umfang und Qualität der sozialistischen Produktion ab.

An Hand reichen Erfahrungsmaterials legt *Paul Winter* die Auffassung dar, daß in der Bewältigung des Arbeitspensums unter den erschwerten klimatischen Bedingungen des winterlichen Braunkohlentagebaus in den Arbeitsleistungen der Werktätigen etwas Neues spürbar werde, das man objektiv als das Wirken eines neuen Bewußtseins einzuschätzen habe. In freiwillig übernommenen Arbeitsverpflichtungen zeige sich bereits eine sozialistische Einstellung der Werktätigen zur Arbeit und zur Gesellschaft, die als Wirken subjektiver neuer Moralvorstellungen bewertet werden müsse.

Der Mitarbeiter des Ministeriums der Justiz *Herbert Wächtler* behandelt die große Bedeutung moralischer Fragen auf dem Gebiet des Familienrechts. Die Überprüfung von Eheurteilen ergäbe fast nie die wirklichen Ursachen der Zerstörung vieler Ehen. Die persönlichen Beziehungen in Familie und Ehe seien in viel größerem Umfange von moralischen Anschauungen als von gesetzlichen Bestimmungen beeinflusst. Die erzieherische Wirkung mancher Urteile leide an dem Mangel, daß die Richter den Begriff der



sozialistischen Moral anführten, ohne daß bei ihnen bereits wissenschaftliche Vorstellungen über sozialistische moralische Grundsätze auf dem Gebiet des Ehelebens vorhanden wären. Eine vom Ministerium der Justiz durchgeführte Überprüfung der Rechtsprechung in Ehesachen hätte jedoch gezeigt (sowohl in den Fragen der nichtehelichen Geburten und der Gleichberechtigung der Frau und insbesondere auf dem Gebiet der ehelichen Treue), daß die bürgerlichen Moralanschauungen noch nicht restlos überwunden seien.

Gegen eine mechanische Trennung sittlicher Motive von den juristischen, politischen und anderen Motiven durch den Referenten wendet sich *Horst Büttner*, Direktor des Deutschen Instituts für Rechtswissenschaft Berlin. Er befaßt sich des näheren mit den Gemeinsamkeiten des sozialistischen Rechtes und der sozialistischen Moral. Er erklärt, daß das sozialistische Recht nicht nur auf äußerem Zwange beruhe, sondern seine Funktion gerade infolge seines sittlichen Gehaltes erfülle. Er behandelt die Einheit von Zwang und Überzeugung im Recht und nennt als Erziehungsmittel unserer demokratischen Justiz außer Gerichtsurteilen den öffentlichen Tadel, die bedingte Strafaussetzung, Justizgespräche und die breiten Diskussionen neuer Gesetze schon im Entwurfsstadium.

Den unmittelbaren Kontakt zwischen den Lehrern, wie den Lehrmeistern der neuen sozialistischen Moral überhaupt, und den werktätigen Massen bezeichnet *Gertraud Breuer* vom Magdeburger Institut für Lehrerbildung als den stärksten Faktor der Persönlichkeitsentwicklung und damit der planmäßigen Entwicklung eines neuen Moralbewußtseins. Die erzieherische Wirksamkeit leitender Kader auf die Bevölkerung sei durch eine Nichtübereinstimmung zwischen persönlicher und gesellschaftlicher Lebensführung in Frage gestellt.

Der planmäßigen Erziehungsarbeit unter Kindern und Jugendlichen stünde auch häufig das Bestreben im Wege, den Jugendlichen aber auch jede Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen, ihnen alles zu leicht zu machen und sie mit materiellen und geistigen Gütern zu überschütten. Die Erziehung der Erzieher, der Eltern, dürfte in diesen Fragen nicht außer acht gelassen werden.

Einige Fragen der moralischen Erziehung der Jugend behandelt *Roland*

*Wunderlich* vom Zentralrat der FDJ. Die Jugendlichen im Alter von 15 und 16 Jahren hätten die kapitalistische Gesellschaft nicht mehr kennengelernt. Sie verstünden daher häufig nicht, die sozialistische Gesellschaftsordnung in der Deutschen Demokratischen Republik richtig einzuschätzen und nähmen viele Errungenschaften als Selbstverständlichkeit hin.

Dem Tatendrang der Jugend und ihrer Abenteuerlust sollte in Zukunft in der Deutschen Demokratischen Republik mehr Rechnung getragen werden. Der Weggang vieler Jugendlicher nach Westdeutschland sei einfach die Folge eben dieses Dranges, etwas zu erleben, etwas kennenlernen zu wollen. Es gäbe bereits eine Reihe von Beispielen, daß Jugendliche trotz finanzieller Einbußen von hundert und mehr Mark, dem Aufruf der Bezirksleitung Halle der FDJ folgend, mehrere Wochen in der Braunkohle arbeiteten und Jugendbrigaden den Kern des FDJ-Aktivs bilden. Viele Studenten hätten von ihrem 6. bis 20. Lebensjahr auf der Schulbank gesessen, und so nehme es nicht wunder, wenn sie sich vom Leben entfernt hätten. Vor der Immatrikulation an der Universität sollten sie daher für die Dauer eines Jahres in einem der Betriebe unserer Republik mit den werktätigen Menschen zusammenarbeiten.

Stärkere Aufmerksamkeit müsse auch auf die Erziehungsarbeit im Wohngebiet gelenkt werden, dort, wo die Jugendlichen den größten Teil ihrer Freizeit verbringen, und wo es verschiedentlich, besonders in den größeren Städten, zur Bildung von kleinen Banden und Gruppen gekommen sei, die oft ganze Straßenzüge unsicher machten. Neben dem starken Einfluß von seiten der bürgerlichen Ideologie durch Filme, Bücher und Radio gäbe es auch einen teilweisen negativen Einfluß der älteren Menschen auf die Jugend. Viele Eltern hielten von ihren eigenen Kindern schlechte Redensarten und dergleichen fern, aber im Betrieb nähmen sie gegenüber Jugendlichen keine Rücksicht. Oft würden den Jugendlichen Kriegserlebnisse in schillernden Farben erzählt. Es gäbe auch Beispiele dafür, daß die Kinder dieses oder jenes Funktionärs mit dem Auto in die Schule gefahren werden, wodurch die moralische Entwicklung der Kinder zum mindesten belastet würde. Insbesondere in Lehrwerkstätten gäbe es Erscheinungen von Gängelei. Manche Lehrausbilder träten



nur mit erhobenem Zeigefinger vor ihre Gruppe.

\*

Es braucht nicht betont zu werden, daß in dieser gedrängten Darstellung einiger Fragen des Referates und der Diskussion eine Anzahl wichtiger Probleme und Beiträge nicht berücksichtigt werden konnte. Die Diskussion enthält spezielle Beiträge zu der gegenwärtig überaus wichtigen Frage der sozialistischen *Arbeitsmoral* von *Fred Müller* (57), *Paul Winter* (86), *Willi Kropp* (131), *Werner Geißler* (176), *Reinhold Miller* (186) und *Lene Berg* (237). *Auseinandersetzungen* mit gegnerischen Auffassungen enthalten hauptsächlich die Beiträge von *Hanna Wolf* (71), *Werner Möhwald* (80), *Jörg Vorhölzer* (217) und *Roger Reinsch* (231). Probleme der moralischen *Erziehung* stehen im Mittelpunkt der Ausführungen von *Götz Scharf* (120), *Gertrud Breuer* (151), *Roland Wunderlich* (159) und *Günter Rau* (206). Mit der Moral in den Beziehungen der Geschlechter und in der Familie beschäftigen sich *Herbert Wächtler* (144) und *Inge Meyer* (226). Einzelne Fragen der marxistischen *Theorie* der Moral kennzeichnen die Beiträge von *Horst Büttner* (167), *Reinhold Miller* (186) und *Lene Berg* (237); das Problem der wissenschaftlichen *Untersuchungsmethode* auf dem Sektor der Entwicklung des neuen Moralbewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik berühren *Kurt Kaderschafka* (111) und ebenfalls *Reinhold Miller* (186).

Insgesamt weist das Inhaltsverzeichnis des Protokolls folgende Diskussions-thematik aus: Über sozialistische Arbeitsmoral, Ausdruck der Einheit des Wollens und Handelns (*F. Müller*); Aktuelle Probleme der Moral (*H. Wolf*); Über die Mißachtung der persönlichen Würde des arbeitenden Menschen in Westdeutschland (*W. Möhwald*); Einiges zur Entwicklung der sozialistischen Arbeitsmoral und über die Herausbildung und Fixierung der Normen der sozialistischen Moral, hauptsächlich dargestellt an Beispielen aus dem Betriebsgeschehen des Braunkohlentagebaues und der Brikettfabrik „BKW-Glückauf“ in Knappenrode bei Hoyerswerda (*P. Winter*); Erfahrungen der Studenten aus dem Berufspraktikum zu Fragen des Bewußtseins und der Moral (*K. Kaderschafka*); Über einige Fragen der militärischen Moral (*G. Scharf*); Über das Verhältnis von Arbeit, Lebens-

sinn und Moral (*W. Kropp*); Zu Fragen der Moral in Ehe und Familie (*H. Wächtler*); Zur Überwindung der Kluft zwischen Theorie und Praxis in moralischen Fragen (*G. Breuer*); Zu einigen Fragen der moralischen Erziehung der Jugend (*R. Wunderlich*); Über das Verhältnis von Moral und Recht, insbesondere über den sittlichen Gehalt des Zwanges im sozialistischen Recht (*H. Büttner*); Über praktische Erfahrungen der Arbeitsmoral (*W. Geißler*); Zu einigen theoretischen Fragen der Ethik und zur sozialistischen Arbeitsmoral (*R. Miller*); Zu Fragen der moralischen Erziehung der Armee (*G. Rau*); „Moderner Konformismus“ und Moralbewußtsein im Bonner Staat (*J. Vorhölzer*); Zu Fragen der Moral im Zusammenhang mit der Gleichberechtigung der Frau (*I. Meyer*); Sozialdemokratische Theorien und die Ethik des Marxismus (*R. Reinsch*); Der Kampf für den Sozialismus — die höchste Forderung der sozialistischen Moral (*L. Berg*).

Mit der Bearbeitung ethischer Probleme betritt die marxistische Philosophie ein verhältnismäßig neues Gebiet, in dem es nicht einmal eine auch nur annähernd einheitliche Terminologie gibt und dessen Bearbeitung noch dazu auch die Kenntnis benachbarter Gebiete, wie des wissenschaftlichen Sozialismus, der politischen Ökonomie der Rechtswissenschaft, Pädagogik, Psychologie und Soziologie in größerem Umfange wünschenswert macht. Es konnte daher von niemandem erwartet werden, daß die Konferenz noch mehr als einen guten Anfang bedeuten könnte, daß sie etwa hätte zu fertigen theoretischen Ergebnissen führen können. Dennoch ergibt m. E. eine kritische Gesamteinschätzung, daß eines ihrer Hauptanliegen nicht voll befriedigt wurde, das Anliegen nämlich: „den Praktikern etwas in die Hände zu geben“, wie der Referent es formulierte, d. h. sie mit den Gesetzmäßigkeiten der Herausbildung der sozialistischen Moral vertraut zu machen und sie in noch stärkerem Maße mit theoretischem Rüstzeug für die Lösung der moralischen Probleme in ihren verschiedenen Aufgabenbereichen auszustatten.

Auf der Konferenz dürfte der Vorteil entschieden auf der Seite der Theoretiker gelegen haben, denen besonders in der Diskussion eine sehr große Anzahl von Anregungen gegeben wurde. Dagegen ergab die Diskussion nur wenig verallgemeinernde Lehren und Schlußfolgerungen, die einen direkten Nutzen für die

Praxis der ideologischen Erziehung hätten erbringen können. Offensichtlich stand auch der wissenschaftliche Meinungsstreit auf der Konferenz noch zu weit im Hintergrund. Im Schlußwort wird vom Referenten ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Charakter der Konferenz durch die Anwesenheit zahlreicher Praktiker zum Ausdruck gekommen sei (241/242), die unmittelbar im praktischen Leben stehen und zahlreiche Fragen aufgeworfen haben, mit denen sie in der Praxis ringen müssen und die der theoretischen Klärung bedürfen.

Einen Mangel auf seiten der Theoretiker sieht der Verfasser darin, daß die Mehrzahl der Redner die in der Sowjetunion geführte Diskussion über eine Vielzahl allgemeiner Fragen der marxistischen Ethik, die dort schon eine gewisse Reife erreicht hat (besonders auf dem Gebiet des Verhältnisses von Recht und Moral, des moralischen Faktors in der Armee, der Jugenderziehung u. a.), offenbar unbenutzt ließen, obwohl uns eine größere Reihe neuerer sowjetischer Arbeiten auch in deutscher Sprache zur Verfügung steht.

Es lassen sich in theoretischer Hinsicht aus dem Konferenzverlauf folgende zwei Schlüsse ziehen:

1. eine der Hauptfragen, deren Beantwortung für die richtige sittliche Beurteilung der praktischen Haltung der Werktätigen im Arbeitsleben dringend erforderlich ist, wurde in fast allen Diskussionsbeiträgen mindestens berührt. Es ist dies die Frage nach dem objektiven und subjektiven sittlichen Gehalt einer Handlung, die Frage, ob man von sozialistischer Moral erst dann sprechen kann, wenn eine bestimmte Handlung (z. B. qualitätsgerechte vorfristige Erfüllung der Produktionsaufgabe) eines Werktätigen auf Grund eines sozialistischen moralischen Bewußtseins erfolgt ist, oder auch schon dann, wenn ihr andere subjektive Motive zugrunde liegen. sie aber objektiv doch dem sozialistischen Aufbau dient. Begnügt man sich mit dem objektiven Kriterium allein und bewertet jede der Gesellschaft dienliche Handlung auch als sozialistisch-moralisch, als Ausdruck eines sozialistischen Moralbewußtseins, so bedeutet das in gewisser Weise einen Verzicht auf das Bemühen, das *Bewußtsein* dieses Werktätigen zu heben. In diesem Falle käme das Prädikat „moralisch wert-

voll“ jedem noch so weit von sozialistischer Bewußtheit Entfernten zu, wenn er nur die ihm übertragenen Aufgaben erfüllt, gleich, aus welchen subjektiven Motiven. Umgekehrt ist es aber auch unzulässig, eine Handlung nur dann als sozialistisch-moralisch zu bezeichnen, wenn sie wirklich der Ausdruck einer marxistisch-wissenschaftlichen Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge ist und wenn ihr „rein“ sittliche Motive zugrunde liegen. In diesem Fall wäre der Kreis der „guten“ Menschen auf wenige beschränkt. Die Schwierigkeit besteht darin, die Eigenart der sozialistischen Moral als eines *Prozesses* richtig zu erklären, d. h. so zu erklären, daß alle gesellschaftlichen Einrichtungen, zu deren Obliegenheiten die Erziehung zur sozialistischen Moral gehört, einen Anhalt und Maßstab besitzen, wann eine Handlung als sozialistisch-sittlich zu bewerten und zu belobigen ist.

2. Eine weitere, dringende Aufgabe, die die Ethikkonferenz ans Licht gebracht hat, besteht darin, die einschlägige wissenschaftliche Arbeit, die in den verschiedenen juristischen, philosophischen und pädagogischen Instituten (staatlichen und solchen der SED und der gesellschaftlichen Organisationen) geleistet wird, zusammenzufassen und zu organisieren. Solche notwendigen Arbeiten, wie die Bestimmung des Gegenstandes der Ethik, ihre Abgrenzung zu andern Bereichen der marxistischen Wissenschaft sowie die Ausarbeitung der einzelnen Kategorien und deren systematischen Zusammenhang würden durch die Kollektivität und die Summierung der den einzelnen Institutionen gegebenen Möglichkeiten erheblich begünstigt werden.

Wenn sich die marxistischen Wissenschaftler in Fragen der Ethik nur einer einheitlichen Terminologie bedienen könnten, so wäre allein damit schon vieles gewonnen.

Wie aus der „Vorbemerkung“ des Konferenzprotokolls hervorgeht, liegen beim Lehrstuhl Philosophie des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED noch eine Reihe weiterer Beiträge vor, die zur Konferenz schriftlich eingereicht, aber leider nicht in das veröffentlichte Protokoll aufgenommen worden sind. Es wäre zu begrüßen, wenn auch diese Beiträge, vielleicht im Rahmen einer erweiterten zweiten Auflage des Konfe-



renzprotokolls, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden könnten.

Bernd Peter Schulz (Berlin)

**Bertrand Russell: Philosophie des Abendlandes.** Holle Verlag, Darmstadt 1951, 690 S., XXVII.

Bertrand Russells „History of Western Philosophy“ erschien in deutscher Sprache unter dem Titel „Philosophie des Abendlandes“ zum ersten Mal im Jahre 1950 und wurde 1951 erneut aufgelegt. In den 76 Kapiteln des Buches werden behandelt: „Die Philosophie der Antike“ — erstes Buch in drei Teilen („Die Vorsokratiker“, „Sokrates, Plato, Aristoteles“ und „Antike Philosophie nach Aristoteles“) —, „Die katholische Philosophie“ — zweites Buch in zwei Teilen („Die Kirchenväter“ und „Die Scholastiker“) — und „Die Philosophie der Neuzeit“ — drittes Buch in zwei Teilen („Von der Renaissance bis Hume“ und „Von Rousseau bis zur Gegenwart“). Schon der Titel und die durch ihn angedeutete philosophiehistorische Auswahl verkünden bei Russell ein ganzes Programm: das Programm einer Entstellung der Philosophiegeschichte, die nennenswerte philosophische Leistungen nur für das „Abendland“ anerkennt, die philosophischen Leistungen jedoch der slavischen Völker und insbesondere das philosophische Schaffen in der Sowjetunion nicht gelten lassen will.

Wir wollen darauf verzichten, die erheblichen formellen Mängel des Buches zu schildern. Es sei nur auf folgendes aufmerksam gemacht: bei dem gewichtigen Umfang von fast 700 Seiten, die gewiß mehr zu sein beanspruchen als eine unverbindliche Plauderei über „Western philosophy“, erwartet man, daß stets die Quellen der vielen Zitate angegeben würden. Das tut jedoch Russell nur sporadisch. Ebenso unvollständig und willkürlich werden die Literaturangaben gemacht. Schon weniger als nur Formelles abzutun sind die vielen dümmlich-witzelnden Bemerkungen, mit denen die Darstellung des arg verstümmelten traditionellen Stoffes „aufgelockert“ wird: Etwa wenn Russell die Wirksamkeit des Skeptizismus erklärend schreibt, er „war ein Trost für den Faulpelz, da er den Ignoranten als genauso weise gelten ließ, wie den anerkannten Gelehrten“ (S. 205), oder wenn er von

Machiavelli sagt, er habe nichts anderes zu tun gehabt und sich deshalb „auf Schriftstellern“ verlegt, oder wenn er von Rousseau schreibt, er sei zu einer Zeit aufgetreten, „als man von der Vernunft zur Abwechslung nichts mehr wissen wollte“ (S. 582) und so weiter und so fort. Russells dickleibiges Buch wird so zu einem wahren Tummelplatz soziologisierender, psychologisierender und moralisch belehrender Plathheiten, die sich nach und nach zu einer durchaus nicht mehr leicht zu nehmenden Methode auswachsen, mit deren Hilfe Russell sein System philosophiehistorischer Fälschungen zusammenkittet. Russells zunächst harmlos anmutende Gemeinplätze erweisen sich sehr bald als wesentlicher Bestandteil seiner Manier, die Grundlagen wissenschaftlicher Philosophiegeschichtsschreibung zu untergraben, die reichen Quellen fortschrittlichen philosophischen Denkens, zu deren Erschließung gerade die deutsche philosophiehistorische Forschung soviel Fruchtbare beigetragen hat, zu verschmützen. Für die Verteidigung und Vertiefung des wissenschaftlichen materialistischen Weltbildes vermag unendlich viel Wertvolles aus der Geschichte der Philosophie geschöpft werden: sie rein zu halten, muß uns ernstes Anliegen sein.

Eine besondere Rolle innerhalb der Russellschen Philosophiegeschichtsbetrachtung spielen die vor Phantastik und Willkür strotzenden Vergleiche. So setzt er Pythagoras in Parallele zu Einstein, Demokrit zu Bentham, Heraklit zu Nietzsche, Epikur zu Eddington, Rousseau zu Hitler, Hegel zu Smuts und so fort. Auch alle diese Entgleisungen können nicht als lächerlicher Unsinn abgetan werden: sie erweisen sich als ein Versuch, die wissenschaftlichen Maßstäbe bei der Herausarbeitung ideengeschichtlicher Zusammenhänge zu zerstören, die Philosophiegeschichte in ein Chaos aufzulösen, das auch der reaktionärsten Deutung noch Raum bieten soll.

Die Geschichte der Philosophie wird nicht außerhalb des Rahmens der systematischen Anschauungen ihres jeweiligen Historikers geschrieben. Der klassische Ausdruck für die Verflechtung von philosophischem System und Interpretation der Philosophiegeschichte findet sich bei Hegel: die Philosophiegeschichte ist ihm nichts anderes als die stufenweise Entfaltung der Kategorien seines Systems.



Für die neukantianische Betrachtungsweise ist die Philosophiegeschichte wesentlich Vorbereitung Kants; so will Vorländer schon in Demokrit einen Erkenntniskritizisten sehen und Cassirer in Leibniz einen Kantianer vor Kant. Was Russells Philosophiegeschichtskonzeption von der anderer bürgerlicher Philosophiegeschichtsschreiber abhebt, ist die völlig unverhohlene und grobe Unterwerfung der Darstellung unter seine politische Doktrin. Russell ist Exponent reaktionärster politischer Strömungen innerhalb der zeitgenössischen imperialistischen Ideologie: So sind es neben bestimmten subjektiv-idealistischen und logistischen Ansichten, von denen her bei ihm philosophiehistorische Erscheinungen gedeutet werden (sämtliche aristotelischen logischen Ansichten hält er für falsch mit Ausnahme der Russells Meinung nach unwichtigen Lehre vom Syllogismus), vor allem offen geäußerte politische Ziele, denen er die Philosophiegeschichtsbetrachtung unterwirft. Propaganda kosmopolitischer Ideen verschmilzt bei ihm mit tiefer Revolutionsfeindlichkeit, Antisowjetismus und Apologetik der imperialistischen Bourgeoisie. Sogar die griechische Antike scheint ihm nicht entfernt genug zu sein, um nicht in die Darstellung ihrer Philosophie antisowjetischen Unflat aufzunehmen; etwa wenn er von der Freiheit des einzelnen in den griechischen Stadtstaaten spricht und behauptet: „In Sparta besaß er so wenig Freiheit, wie in Deutschland unter Hitler oder in Rußland“ (S. 12). Die Philosophiegeschichte, besonders sofern sie auch die Entwicklung sozialer Theorien einbegreift, wird dazu degradiert, den Kosmopolitismus als Lösung aller von der Menschheitsgeschichte gestellten aber noch nicht bewältigten Aufgaben darzutun. Was Russell mit seiner „Philosophie des Abendlandes“ liefert, ist nichts anderes, als die Transponierung seiner etwa in den Schriften „Theorie und Praxis des Bolschewismus“ und „Freiheit und Ordnung“ dargelegten antikommunistischen und kosmopolitischen Ansichten auf das Gebiet der Philosophiegeschichte.

Russells „Philosophie des Abendlandes“ trägt den Untertitel „Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung“. Der Untertitel will das Buch so als einen Versuch anbieten, über die übliche, betont geistesgeschichtliche und problemgeschichtliche Darstellungsweise innerhalb der bürgerlichen Philosophie-

geschichtsschreibung hinauszugehen. In seinem Vorwort hebt Russell hervor, er habe versucht, „jeden Philosophen, soweit mit der Wahrheit vereinbar, als Ergebnis seines Milieus, seiner Zeit- und Lebensumstände zu zeigen...“ (S. 5). Ausdrücklich also will Russell sein angeblich über die ideengeschichtliche Beschränktheit anderer bürgerlicher Philosophiehistoriker hinausgehendes Anliegen anerkannt und sich von jenen unterschieden wissen, bei welchen „jeder Philosoph gleichsam im luftleeren Raum“ schwebt (S. 5). Russell umreißt seine Ausgangsposition für die Betrachtung philosophischer Erscheinungen mit folgenden Worten: „Philosophen sind sowohl Ergebnisse als auch Ursachen; Ergebnisse ihrer sozialen Umstände, der Politik und der Institutionen ihrer Zeit; Ursachen (wenn sie Glück haben) der Überzeugungen, die der Politik und den Institutionen späterer Zeitalter die Form geben“. Schon dieses kümmerliche in Klammern eingefügte „wenn sie Glück haben“ mag deutlich machen, welchen Riesenschritt nach rückwärts die bürgerliche Philosophiegeschichtsbetrachtung in der Epoche des Imperialismus mit solchen Schriften wie der Russells getan hat, wenn man sie etwa mit Hegel, dem Beginn und zugleich Höhepunkt der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung, vergleicht, wenn man sich an Hegels Äußerungen über den Zusammenhang zwischen sozialer Revolution und philosophischem Denken erinnert: „In solchen Zeiten, wo die politische Existenz sich umkehrt, hat die Philosophie ihre Stelle und dann geschieht es nicht nur, daß überhaupt gedacht wird; sondern dann geht der Gedanke voran und bildet die Wirklichkeit um“ (G. W. F. Hegel, System und Geschichte der Philosophie, Verlag Felix Meiner, Leipzig 1944, S. 360). An anderer Stelle kommt die Nichtigkeit seines philosophiehistorischen Ursache-Ergebnis-Schemas noch viel deutlicher zum Ausdruck: „Zwischen Ideen und wirklichem Leben besteht wie überall sonst auch eine reziproke Wechselwirkung; nach Ursache und Wirkung zu fragen, ist ebenso fruchtlos, wie das Problem vom Huhn und vom Ei zu erörtern“ (S. 495). Bloße „reziproke Wechselwirkung“, ohne Einsicht in das Primat der gegenständlichen sozialen Beziehungen der Menschen vor ihrer Ideologie führt aus der Sackgasse der bürgerlichen geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise

nicht heraus. Leeres Wechselspiel zwischen Philosophen und Milieu erklärt gar nichts im Hinblick auf die Frage nach dem Woher und Warum geistiger Strömungen. Es will nur den Anschein erwecken, dies zu tun, ist nur ein ohnmächtiger Versuch, der marxistischen, historisch-materialistischen Grundlage wissenschaftlich betriebener Philosophiegeschichte ein quasi-materialistisches Surrogat entgegenzusetzen. Seit der Marxismus den Schlüssel zum Verständnis jeder geistigen Bewegung lieferte, jede geistige Bewegung aus einer materiellen, sozialen Wurzel begriffen werden konnte, sah sich die bürgerliche Geisteswissenschaft genötigt, Ersatzlösungen zu bieten, mit deren Hilfe das immer tiefere Eindringen historisch-materialistischer Ideen auch in die Reihen bürgerlicher Wissenschaftler aufgehalten werden sollte und das Reich der Ideen — insbesondere kapitalistischer und imperialistischer Ideen — davor bewahrt werden sollte, seine mystische Weihe zu verlieren. Nicht zuletzt aus dieser Verteidigungsposition gegen den Ansturm der revolutionierenden Anschauungen des Marxismus erwuchs die besonders in den letzten Jahrzehnten so riesig anschwellende soziologische Literatur mit ihrer hektischen Theorienbildung. In dem Rahmen dieser soziologisierenden Reaktion auf den Marxismus fällt auch Russells Gerede von „reziproker Wechselwirkung“ zwischen Philosophie und Milieu.

Die „soziologische“ Grundlegung der Russellschen Philosophiegeschichte geschieht vor allem durch einige recht willkürlich in die Darstellung eingeschobene „kulturgeschichtliche“ Kapitel und „allgemeine Charakteristiken“ (25. Kapitel des ersten Buches: „Die hellenistische Welt“, 12. Kapitel des dritten Buches: „Der philosophische Liberalismus“, 18. Kapitel des dritten Buches: „Die romantische Bewegung“). In seiner „Einführung“ (S. 11 bis S. 19) will Russell die genannte Wechselwirkung zwischen Lebensumständen und Philosophie durch die Jahrhunderte verfolgen. Als das Problem läßt Russell den Konflikt zwischen „sozialer Kohäsion und individueller Freiheit“ erscheinen. In Griechenland sei die soziale Kohäsion durch die Treue gegenüber dem Stadtstaat gewährleistet gewesen. Bis zu Aristoteles läßt er das griechische Denken von religiöser und patriotischer Hingabe an den Stadtstaat beherrscht sein. An die Stelle heftiger, durch wider-

sprechende ökonomische Interessen hervorgerufener Kämpfe zwischen den Fraktionen innerhalb der herrschenden, sklavensbesitzenden Ausbeuterklasse, deren gesamte Politik schon seit dem 4. Jahrhundert v. d. Z. durch die Angst vor Sklavenaufständen bestimmt wurde, tritt „soziale Kohäsion“ aus religiösen und patriotischen Motiven. Als Gründe für die Kämpfe zwischen Arm und Reich in den griechischen Stadtstaaten weiß Russell nichts anderes anzuführen als „Neid und Traditionsgefühl“ (S. 79). Die Periodisierung der Sklavenhaltergesellschaft erfolgt bei Russell nach folgendem Schema: „Freiheit und Unordnung“ — für die Periode der freien Stadtstaaten —, „Abhängigkeit und Unordnung“ — für die Periode der makedonischen Herrschaft — und schließlich „Abhängigkeit und Ordnung“ für die Periode des römischen Reiches. Den mittelalterlichen Konflikt zwischen Kirche und König läßt Russell aus dem durch das Christentum hervorgerufenen rein moralischen Konflikt zwischen der Pflicht gegen Gott und der Pflicht gegen den Staat herauswachsen. In dem Konflikt zwischen Kirche und Staat läßt er den alten „Gegensatz zwischen der Mittelmeerwelt und den nordischen Barbaren“ (S. 14) wieder aufleben. Auch aus der Reformation macht Russell ein Aufbegehren der „nordischen“ Völker gegen Rom. Die auf eine Verinnerlichung der Mensch-Gott-Beziehung abzielende, wesentlich in Luthers sola-fides-Lehre zum Ausdruck kommende gegen eine institutionelle Vermittlung der Religion gerichtete Tendenz des Protestantismus erklärt Russell „aus einer Ablehnung des griechischen Intellektualismus durch den Sentimentalismus des Nordens“ (S. 428). Als Gründe für den Zusammenbruch der mittelalterlichen Philosophie sieht Russell vor allem intellektuelle Faktoren. Er spricht von der Abkehr von der Orthodoxie als von etwas „rein Intellektuellem“ (S. 416) oder von der „Freude an neuen Tatsachen“, die bei „gescheiterten Leuten an die Stelle der Freude am Folgern, Analysieren und Systematisieren“ (S. 15) getreten sei. Die Autorität der Wissenschaft sei überhaupt rein intellektueller Art. Da Russell den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Wissenschaftsentwicklung und den Bedürfnissen der materiellen Produktion leugnet, nimmt es nicht wunder, wenn er es schließlich vom Zufall abhängig



macht, „welchen Zwecken wissenschaftliches Können sich widmet“ (S. 409). Die Renaissance sei durch eine große Gesetzlosigkeit im Denken gekennzeichnet. Die aus den ökonomischen Bedürfnissen der emporkommenden Bourgeoisie folgende, gegen die kirchliche Orthodoxie gerichtete Emanzipationsbewegung, ihre von den Bedürfnissen der Produktion diktierte Hinwendung zur Naturwissenschaft, ihr daraus hervorwachsendes Bündnis mit der gegen die Kirche rebellierenden Wissenschaft wird intellektuell umgedeutet. Russells „reziproke Wechselwirkung“ löst sich auf in einen Wirrwarr ideeller Faktoren, die absolut nichts zu erklären vermögen. Russell behauptet von der Renaissance, daß sie in der Philosophie nichts Großes geleistet habe. Um den positiven Gehalt der Renaissance vollends zu entwerten, verbindet er mit ihr den Beginn des moralischen Verfalls mit den Folgen von „Anarchie und Verrat“ (S. 16). Eine gewisse Einschränkung erfährt seine Abwertung der Renaissance insofern, als er von einer Renaissance des Nordens spricht und von ihr lobend hervorhebt, daß sie weder „anarchisch“ noch „amoralisch“ gewesen sei (S. 425).

Als Beispiel für diese nicht anarchische Renaissance führt er Erasmus von Rotterdam an. Damit wird klar, was er mit nicht anarchisch meint: An Erasmus von Rotterdam sticht hervor, daß er in seiner politischen Haltung nicht revolutionär war, mit den Volksmassen nichts zu tun haben wollte und sich von der durch Hutten geführten nationalen Freiheitsbewegung distanzierte. Dieser Umstand erweckt die Sympathien des kosmopolitischen Reaktionärs. Schon an solchen im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen sozial-ökonomischer Bewegung und Ideologie relativ leicht durchschaubaren Wendepunkten der gesellschaftlichen Entwicklung, wie ihn die Renaissance zugrunde liegen hat, versagt Russells Deutungsweise. Es ist kaum noch eine Spur von dem angekündigten Zusammenhang der „abendländischen Philosophie“ mit ihrer sozialen und politischen Entwicklung zu entdecken.

Nachdem so am Beispiel der griechischen Antike und der Renaissance deutlich gemacht worden ist, wie wenig Russells soziologisches Geschwätz zur Erhellung der tatsächlichen Zusammenhänge zwischen materieller Lebensweise und ideellem Leben der Gesellschaft beizutragen vermag, ist man nicht über-

rascht, wenn Russell die Situation im vorrevolutionären Frankreich, in dem die Masse des arbeitenden Volkes von einer kleinen Parasitenschicht bis aufs Blut ausgesaugt wurde und bereit war, unter der Führung der Bourgeoisie dem Feudalsystem den Garaus zu machen, mit folgenden Zynismen erläutert: „Zur Zeit Rousseaus war man vielfach der Sicherheit bereits überdrüssig geworden und begann, sich nach Aufregung zu sehn. Die französische Revolution und Napoleon stillten diese Sehnsucht voll und ganz“ (S. 560). Die revolutionäre Bewegung wird so bei Russell zur Folge einer Art Sensationslüsternheit. Von der mächtigen antifeudalen Volksbewegung im vorrevolutionären Frankreich, die der Boden war, auf dem die politischen und philosophischen Lehren der ideologischen Vorbereiter der französischen Revolution erwachsen, scheint Russell nichts zu wissen; er nennt lediglich die Auflehnung der Intellektuellen gegen den korrupten Despotismus. Um diese Mißdeutungen revolutionärer Bewegungen bis ins 20. Jahrhundert fortzusetzen, behauptet er, in Rußland sei die neue Gesellschaftsordnung „auf fast die gleiche Art geschaffen worden, die der mystische Lykurg angewandt haben soll, als er den spartanischen Staat ins Leben rief“ (S. 424).

Der mit dem Beginn der kapitalistischen Ära wachsende Einfluß der Nationalstaaten auf das Denken und Fühlen der Menschen sei „großenteils dank dem Schießpulver“ geschehen. Schon hier blickt bei Russell die kosmopolitische Verunglimpfung der Nationalstaatlichkeit hindurch. Im Zusammenhang mit der Darstellung von Hobbes' Leviathan nennt er das Bestehen von selbständigen Nationalstaaten die Herrschaft „internationaler Anarchie“ (S. 462) und sieht in der zunehmenden Leistungsfähigkeit der Nationalstaaten die Ursachen für die immer vernichtender werdende Kriegsführung. Die Kriege folgen also bei Russell aus der Nationalstaatlichkeit: „Der Nationalismus erhob den Krieg zum Hauptkampfmittel des Wettbewerbs“ (S. 529). Die kapitalistischen Verhältnisse sind nach Russell keineswegs die Wurzel der Kriege; im Gegenteil, er behauptet von den Kapitalisten, daß sie „die Kriege verabscheuten, weil sie den Handel störten“ (S. 535). Apologetik des Kapitalismus: das ist freilich nichts Überraschendes bei einem Ideologen der imperialistischen Bourgeoisie. Einzigartig aber ist



Russells grobe und unverhüllte Manier, diese Apologetik mit der Darstellung philosophiegeschichtlichen Stoffes zu verflechten. Im Zusammenhang mit dem angeblich von Locke herkommenden „aufgeklärten Eigennutz“ redet Russell davon, daß die mit dem aufkommenden Industrialismus entstandenen Scheußlichkeiten „im Rahmen des Systems eine Milderung“ erfahren hätten (S. 535). An anderer Stelle wird aus den gemilderten Scheußlichkeiten sogar eine Quelle kultureller Entwicklung: „Bis zu einem gewissen Grade profitiert die Kultur von der sozialen Ungerechtigkeit“ (S. 527). Um der sozialen Ungerechtigkeit ihre kapitalistische Wurzel abzuschneiden, kommt Russell zu der Feststellung: „... der Kluge wird reich, der Unkluge wird oder ist arm“ (S. 509). Als Ausweg aus den die kapitalistische Welt dem Untergang entgegenstrebenden Widersprüchen predigt Russell sein kosmopolitisches Ideal. Nachdem er die Nationalstaatlichkeit als „anarchisch“, als Kriege verursachend u. s. f. verunglimpft und den Begriff der Nation wesentlich mit einem gewissen „Blutsbewußtsein“ (S. 565) in Zusammenhang gebracht hat, spricht Russell von der Notwendigkeit einer „internationalen Regierung“ (S. 535). „Das Problem einer dauerhaften, befriedigenden sozialen Ordnung läßt sich nur lösen, wenn es gelingt, die Solidität des römischen Imperiums mit dem Idealismus des augustinischen Gottesstaates zu vereinen“ (S. 409, 410). Angesichts Russells kosmopolitischer Wunschträume versteht es sich, daß er für Fichte, dessen mutiges Eintreten für die Belange der deutschen Nation im Kampf gegen die napoleonische Unterdrückung von so großer progressiver Bedeutung war, kaum etwas anderes als Schimpfworte übrig hat, ihn zu einem Verherrlicher der Kriege macht und in einer Reihe mit Nietzsche nennt. Russell spricht an der betreffenden Stelle auch aus, warum ihm alle das Nationale betonenden Elemente in der neueren Philosophie so verhaßt sind: es würde damit das Recht der Auflehnung und der Verteidigung der Freiheit vertreten. Russell weiß, welche Energien aus dem Nationalbewußtsein und der Freiheitsliebe überall dort erwachsen, wo sich die imperialistische Bourgeoisie anschickt, ihren „Weltstaat“ zu errichten, d. h. ihre Weltherrschaftspläne in die Tat umzusetzen.

Die in der Einführung angegebene Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie deutet auf eine Verfälschung ihrer Geschichte durch die Verstümmelung des Reichtums an materialistischem Gedankengut, durch die Entstellung des Materialismus und die Herabminderung seiner Bedeutung hin. Russell kennzeichnet die Philosophie als ein „Mittelding zwischen Theologie und Wissenschaft“ (S. 11). Die philosophischen Begriffe seien Ergebnis zweier Faktoren: nämlich ethischer und religiöser Vorstellungen und wissenschaftlicher Forschungsweise. An anderer Stelle spricht er von „Instinkten, die die Menschen zur Philosophie treiben“ und nennt als einen dieser Instinkte „die Suche nach etwas Bleibendem“ (S. 55). Russell verwendet den Begriff des Instinkts auch zur Erklärung konkreter philosophischer Erscheinungen: den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie der romantischen Bewegung sieht er in der „Auflehnung des Einsamkeitsinstinktes gegen soziale Bindungen“ (S. 564). Russell spricht an einer Stelle davon, daß man die Philosophie auch als Summe jener Untersuchungen definieren könne, die sich nach Platons Methoden durchführen ließen (S. 93). Wie verschwommen dergleichen Bestimmungen auch sein mögen, eines erhellt aus ihnen deutlich: sie müssen zu einer Philosophiegeschichte führen, die wesentlich Geschichte des Idealismus ist. Soweit Russell Materialisten überhaupt behandelt, entstellt er sie, besonders im Hinblick auf ihre historische Wirksamkeit. Eine so zentrale Gestalt der materialistischen Philosophie der Neuzeit wie Feuerbach wird von ihm gänzlich mit Schweigen übergangen. Feuerbachs Name taucht nur ein einziges Mal in einer Anmerkung auf. Von den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts nennt er nur Helvetius und Condorcet. Daß Helvetius Materialist war, wird überhaupt nicht erwähnt; seine materialistische Anknüpfung an den Sensualismus Lockes nennt er einen Deismus. Gassendi, der große materialistische Gegner des Descartes wird nicht behandelt. Das einzige, was Russell über Gassendi zu sagen weiß, besteht darin, daß angeblich schon Augustin auf seine Angriffe gegen Descartes' „cogito ergo sum“ eine Erwiderung gewußt habe. Der antike Materialismus wird von Russell relativ umfassend behandelt. Aber auch die Darstellung der Philosophie der Antike strotzt vor Ent-

stellungen des Materialismus. Der Materialist Heraklit wird für einen Mystiker erklärt. Die Atomisten seien nur durch einen „Glückszufall“ zu ihrer Hypothese gekommen. Das bedeutendste Ergebnis der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre Platons ist zweifellos die Aufdeckung der erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus überhaupt. Russell nennt jedoch die Auffassung des Aristoteles, daß das Allgemeine in den Einzelungen drin stecke und nicht außer ihnen gesucht werden könne „die pedantische Wiedergabe eines Vorurteils des gesunden Menschenverstandes“ (S. 149).

Die Darstellung der Geschichte der Philosophie im Mittelalter läuft auf eine Apologie von Religion und Kirche hinaus. Trotz allen soziologischen Geredes bleibt die soziale Rolle der Kirche ungeklärt. Von der Orthodoxie wird behauptet, sie „war kein so strenges Joch, wie manchmal angenommen wird . . .“ (S. 367). Von den Dominikanern wird zwar mitgeteilt, daß sie sich in der Inquisition noch grausamer und unmenschlicher betätigt haben als die Franziskaner; doch hätten sie der Menschheit wertvolle Dienste geleistet, „weil sie der Wissenschaft sehr ergeben waren“ (S. 375). Begibt man sich auf den Standpunkt derartiger Rechtfertigungsversuche, dann lassen sich auch die entsetzlichsten Unmenschlichkeiten der imperialistischen Reaktion mit der Wissenschaft in Verbindung bringen und rechtfertigen. Das für die Entwicklung der Volksopposition so überaus wichtige Sektenwesen ist Russell völlig außerstande in seinem Zusammenhang mit den wirklichen sozialen Wurzeln zu sehen. Als Gründe für die Verbreitung des Ketzertums nennt er lediglich die „Enttäuschung über den Mißerfolg der Kreuzzüge“ und „moralischen Widerwillen gegen den Reichtum und die Verworfenheit des Klerus“ (S. 372). Was die Grundlage für die Macht des Papstes angeht so behauptet Russell, sie habe darauf beruht, daß die Welt ihn als Gegenspieler des Kaisers gebraucht hätte (S. 361).

Innerhalb der Neuzeit erfahren Russells philosophiehistorischen Fälschungen ihren Höhepunkt mit Marx. Man wird freilich auf die Entstellung der marxistischen Philosophie bis zu einem gewissen Grade schon durch seine Behandlung anderer, sowohl materialistischer als auch idealistischer vormarxischer Philosophen der Neuzeit vorbereitet. —

Francis Bacon, diesen „Stammvater des englischen Materialismus und aller modernen experimentierenden Wissenschaft“ (Karl Marx und Friedrich Engels, Die heilige Familie, Berlin 1953, S. 257), den wir als Begründer der bürgerlichen Philosophie im Sinne einer umfassenden Weltanschauung zu betrachten haben, behandelt Russell recht stiefmütterlich auf knapp 4 Seiten. Russell tut kaum mehr, als auf die Mängel seiner induktiven Methode hinzuweisen, übersieht ihren Reichtum an dialektischen Elementen, weiß nichts davon zu berichten, daß es Bacon wie kein anderer Zeitgenosse verstand, dem Bürgertum zu der Einsicht zu verhelfen, wie wichtig die Naturwissenschaft für die Steigerung der Produktion war. Bei Locke wird weniger an seine große Bedeutung für die französischen Materialisten gedacht; den größten Raum in Russells Locke-Darstellung nehmen vielmehr Lockes politische Ansichten ein, die Russell gern in Parallele zu modernen amerikanischen Verhältnissen setzen möchte. Man mag zwar Locke, der „in Religion wie Politik der Sohn des Klassenkompromisses von 1688“ war (Karl Marx und Friedrich Engels, Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 509) für geeignet halten, mit allen möglichen liberalistischen Ansichten in Verbindung gebracht zu werden; ihn jedoch zum geistigen Vater der demokratisch drapierten Diktatur der amerikanischen Monopole zu machen, ist ein Zynismus ohnegleichen.

Der Haß der Orthodoxie auf Spinoza ist Russell unverständlich. Seine ganze Philosophie stehe doch im Zeichen des Gottesgedankens. Russell meint in seiner dümmlich-witzelnden Manier, man habe ihn wohl deshalb für einen bösen Menschen gehalten, weil er ethisch so hoch gestanden habe. Die gewaltige historische Bedeutung Spinozas, der die gesamte philosophische Entwicklung im Deutschland des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts wesentlich mitbestimmte, wird mit keinem Wort erwähnt. Die Philosophie Spinozas, der mit seiner Lehre von der einen unendlichen Substanz ein neues dialektisches und konsequent materialistisches Prinzip der Naturerklärung begründete, wird durch Russell zu einer „Modifizierung Descartes'scher Anschauungen“ degradiert (S. 474).

Daß Russell als Anhänger subjektiv idealistischer Ansichten für Berkeley und Hume viel lobende Worte findet, ist nicht verwunderlich. Berkeley sei für die



Philosophie von Bedeutung geworden, weil er die Existenz der Materie leugnete; seine Einwände gegen die Materie seien „höchst überzeugend“ (S. 537) und er „be-weise“, daß wir nicht Dinge wahrnehmen, sondern nur durch den Wahrnehmenden bedingte Eigenschaften. In die Darstellung Berkeleys fügt er auch sein eigenes subjektivistisches und agnostisches Glaubensbekenntnis ein, indem er behauptet, daß es „genauso unmöglich ist, den Geist zu erkennen, wie die Materie“ (S. 541). Geist und Materie sind für Russell stets nur ein „Komplex von Ereignissen“ (S. 545).

Russell liebt es, bei den Philosophen allerlei Begabungsunterschiede und psychologische Eigenschaften festzustellen. Während er Hume „geistig gesund“ und „intelligenter als Locke“ nennt, stattet er Rousseau mit dem Prädikat „wahn-sinnig aber einflußreich“ aus. Neben Marx ist es Rousseau, dem Russell seine heftigsten Haßgesänge widmet. Die biographischen Angaben zu Rousseau sind ein einziger Versuch, die Persönlichkeit Rousseaus zu entwerten. Seine im Gesellschaftsvertrag entwickelten Lehren bezeichnet er als „Rechtfertigung des totalitären Staates“ (S. 575). In der faschistischen Diktatur unter Hitler erblickt Russell einen Ausfluß der Rousseauschen Doktrin. Das Ziel der Rousseauschen Gedanken sei nicht die Freiheit, sondern „Gleichheit auf Kosten der Freiheit“ (S. 575). Rousseaus „Mißbrauch des Wortes ‚Freiheit‘“ habe Hegel übernommen: Hegel definiere die Freiheit „als das Recht, der Polizei zu gehorchen oder so ähnlich“ (S. 577). Sogar Hegels Verteidigung der preußischen Aristokratie stütze sich auf Rousseaus Philosophie. In seinem Haß gegen Rousseau versteift sich Russell bis zu dem Bekenntnis, daß er sich, hätte er zwischen Thomas von Aquino und Rousseau zu wählen, für Thomas von Aquino entscheiden würde. Was Rousseaus revolutionäre antif feudale Haltung angeht, so führt er sie u. a. darauf zurück, daß die französische Regierung einst die Zahlung eines Rousseau zukommenden Gehaltes lange verzögert habe. Russell möchte seine heftigen Angriffe gegen Rousseau für ein Geltendmachen der Sachlichkeit und Nüchternheit gegen Rousseaus „Empfindsamkeit“, gegen seine mitunter gefühlsbetonten und phantastischen Ansichten ausgeben. Seine unflätigen Attacken gegen die Rousseausche Philosophie ent-

puppen sich jedoch als ein Ausfluß blind-wütiger Revolutionsfeindlichkeit. So sehr auch Rousseaus in mancher Hinsicht den Wunschträumen des vorrevolutionären französischen Kleinbürgertums angepaßte Lehren ins Utopische ausmünden mögen: sie trugen dazu bei, die revolutionäre Flamme auflodern zu lassen, die das morsche Gebäude des Feudalsystems in Schutt und Asche niedergehen ließ. Dieser Umstand erklärt Russells Haß. Im Hinblick auf die Anhänger Rousseaus erklärt er, daß sich in ihren Romanen alles fände, „was nutzlos, zerstörerisch und gewalttätig ist“ (S. 561).

So apodiktisch Russell seine Urteile über Marx auch fällt, so wenig hält er es für nötig, auf die Schriften von Marx selbst einzugehen und seinen Behauptungen auch nur den Anschein einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung zu geben. Da sich keine wissenschaftlich begründbaren Einwände finden lassen, flüchtet er sich zu groben Verleumdungen und Fälschungen. Marx kommt ein einziges Mal zu Wort, und zwar mit der II. Feuerbach-These: sie dient Russell dazu, die Verwandtschaft des Marxismus mit dem Instrumentalismus zu behaupten. Russell gibt im Zusammenhang mit der Darstellung des Augustinischen Gottesstaates vor, Marx „psychologisch“ verständlich zu machen, wozu er empfiehlt, sich eines Vokabulars zu bedienen, in welchem Jawhe dem dialektischen Materialismus entspricht, der Messias Marx und so fort. Der Marxismus wird in diesem Zusammenhang als „Eschatologie“ bezeichnet (S. 307). Tawney zitierend nennt Russell Marx den „letzten Scholastiker“ (S. 526). Was das Verhältnis von Marx zu Hegel angeht, so behauptet Russell, Marx habe die „Geschichtsphilosophie in einer der Hegelschen Dialektik entlehene Form“ eingepaßt (S. 651). In der gleichen Weise, wie bei Hegel die Völker, seien bei Marx die Klassen Träger der dialektischen Entwicklung. Russells unsinnige Behauptung über das Verhältnis zwischen Marx und Hegel münden in die folgende tautologische Platttheit ein: „Ganz allgemein sind sämtliche Elemente der marxistischen Philosophie, die von Hegel stammen, insofern unwissenschaftlich, als kein Grund vorliegt, sie für richtig zu halten“ (S. 652). Marx' wissenschaftliche Voraussetzungen seien gefühlsmäßig begründet gewesen. Auch Marx' Atheismus sei nur vorgegeben, denn er „bewahrte sich einen kosmischen Optimismus, den nur der Theis-



mus rechtfertigen konnte“ (S. 652). Wir wollen es uns ersparen, aus dem Wust des Russelschen antimarxistischen Unflats weitere „Einwände“ anzuführen: sie sind ebenso abgegriffen, wie substanzlos.

\*

Wir haben versucht, einige Charakteristika anzugeben, die deutlich machen sollten, von welchen Grundlagen aus und mit welchen Methoden Russell als Repräsentant reaktionärster Tendenzen innerhalb der bürgerlichen Ideologie die Philosophiegeschichte fälscht, um sie den Zielen der imperialistischen Bourgeoisie anzupassen.

Daß solche Schriften wie Russells „Philosophie des Abendlandes“ in Westdeutschland verbreitet werden, geschieht nicht von ungefähr. Ebenso wie es ohne anglo-amerikanische Unterstützung nicht möglich war, Westdeutschland in ökonomischer Hinsicht so rasch zum Hort der imperialistischen Reaktion zu machen, gelang es auch in ideologischer Hinsicht ohne diese Unterstützung nicht. Es bedurfte dazu des Imports reaktionären Gedankenguts von jenseits des Kanals und des Ozeans. Die deutsche bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung scheint noch nicht so tief abgeglitten zu sein, um den Ansprüchen der imperialistischen Bourgeoisie in Westdeutschland voll genügen zu können. So schickt man sich denn an, solche Schriften wie die „Philosophie des Abendlandes“ zu importieren.

Otto Finger (Berlin)

**Hans-Joachim Lieber, Wissen und Gesellschaft — Die Probleme der Wissenssoziologie.** Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1952, 166 S.

Das Verhältnis von Wissen und Gesellschaft ist ein wichtiges Problem, darum soll untersucht werden, ob Liebers Gedankengänge dazu beitragen, dieses Problem allseitig zu klären. In seiner Einleitung stellt Lieber fest, daß die Wissenssoziologie — ausgehend von dem berühmten Satz von Marx: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt,“ — zwei Hauptprobleme zu untersuchen habe: das Verhältnis des Wissens zum Sein und das Verhältnis zwischen dem gesellschaftlichen Sein eines Menschen und seinem

eigenen Bewußtsein. Es erhebt sich die Frage: „inwieweit und in welcher Weise... sind Wissen und Erkennen und ihre Resultate durch die besondere Gestalt der historisch-sozialen Wirklichkeit mitbestimmt, in der der erkennende Mensch steht und lebt“ (S. 9). Diese Frage muß, nach Liebers Ansicht, die Wissenssoziologie beantworten und er will kritisch prüfen, wie diese Frage von der Wissenssoziologie beantwortet wird und ob die Antwort richtig ist. Dabei verknüpft er mit dieser Frage zwei weitere Fragen: die Frage nach dem Einfluß des gesellschaftlichen Seins eines Menschen auf die Wahrheit seines Bewußtseins und die Frage nach dem Unterschied in den Verhältnissen von Natur- und Gesellschaftswissenschaft gegenüber dem gesellschaftlichen Sein.

Im Kapitel I seiner Abhandlung (Wissenssoziologie und Ideologienlehre, S. 23—54) beschäftigt sich Lieber mit der Stellung des historischen Materialismus in der Entwicklung der Wissenssoziologie, wobei er behauptet, daß die marxistische Lehre über das Verhältnis von Sein und Bewußtsein hauptsächlich eine „Ideologienlehre“ sei. Des weiteren geht er kurz ein auf die Beziehung Hegel—Marx und auf den Zusammenhang zwischen den Lehren der fortschrittlichen bürgerlichen Philosophen des 19. Jahrhunderts und der sogenannten Ideologienlehre des Marxismus.

Das zweite Kapitel (S. 55—81) ist den Auffassungen des Hauptvertreters der sogenannten gemäßigten Wissenssoziologie — Max Scheler — gewidmet, während im dritten Kapitel (S. 82—111) die Ansichten Mannheims als Ausdruck der sogenannten radikalen Wissenssoziologie behandelt werden.

Im vierten Kapitel (Sinn und Grenzen der Wissenssoziologie, S. 112—138) schätzt Lieber die Wissenssoziologie insgesamt ein, wobei er seine Auffassungen über die in der Einleitung aufgeworfenen Probleme mitteilt. Er stützt sich dabei, wie er bereits in der Einleitung hervorhebt, auf die philosophischen Ansichten Sprangers, Litts und Rothackers, die er auf das spezielle Gebiet der Wissenssoziologie anwenden will.

Den Abschluß des Buches bildet ein Literaturverzeichnis, in dem hauptsächlich deutsche bürgerliche Literatur zur Wissenssoziologie angegeben wird.

Ich greife hier aus dem von Lieber genannten Fragenkomplex einige Haupt-

fragen heraus, weil eine Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Wissenssoziologie insgesamt nicht in diese Besprechung gehört.

Lieber fragt, ob die Marxsche These, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein der Menschen bestimmt, auch für den einzelnen Menschen zutrefte, ob auch das Bewußtsein des einzelnen Menschen vom gesellschaftlichen Sein bestimmt werde. Lieber verneint dies, weil er glaubt, daß er die These von Marx schon mit der Feststellung widerlegen könne, daß es Proletarier gibt, „deren Geisteshaltung aber nicht als proletarisch bezeichnet werden kann, wie es ebenso auch ‚Bürger‘ gibt, die nicht spezifisch bürgerlich denken“ (S. 127).

Tatsächlich kann das Bewußtsein eines Menschen abweichen von dem typischen Bewußtsein seiner Klasse, von dem hier gesprochen wird. Eben das hat aber seine Gründe im gesellschaftlichen Sein. Diese Gründe müssen in der konkreten Entwicklung eines Menschen aufgedeckt werden. Es können hier bestimmte persönliche Erlebnisse, Erziehungseinflüsse der verschiedensten Art usw. eine Rolle spielen. Infolge der Vielfältigkeit des gesellschaftlichen Seins gibt es hier viele Variationsmöglichkeiten. Alle diese Gründe kann man aber nur durch die konkrete Untersuchung des Einflusses des gesellschaftlichen Seins auf den Werdegang des einzelnen Menschen aufdecken.

Lieber gibt aber zu, daß die Marxsche These im allgemeinen richtig ist. „Für die Frage nach den Ursachen des Aufkommens, der realen Durchsetzung und des Weiterwirkens bestimmter Geistesmächte und Ideen werden sich durch die genaue und methodisch bewußte Beachtung und Analyse der gesellschaftlich-politischen Situation der Zeit, in die dieses Aufkommen fällt, fruchtbare Aspekte für das Verständnis geistigen Werdens eröffnen“ (S. 123). Das trifft aber auch für den einzelnen Menschen zu, der ja niemals als isoliertes Individuum existiert, sondern nur innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Seins. Die Bewußtseinsentwicklung ist außerdem kein automatischer Prozeß, der nur eine Richtung zuläßt, sondern im gesellschaftlichen Leben kreuzen sich vielfältige und teilweise sehr widersprüchliche Faktoren, die in ihrer Gesamtheit das Bewußtsein der Menschen bestimmen. In dieser Gesamtheit schälen sich allerdings bestimmte typische Richtungen heraus und

zwar sowohl im gesellschaftlichen Sein als auch im Bewußtsein der Menschen.

Lieber verabsolutiert diesen Prozeß der Herausbildung bestimmter Bewußtseinstypen, wenn er von den Marxschen Ansichten (die er in dieser Frage mit denen von Mannheim gleichsetzt) schreibt, sie würden „konkret bedeuten: Jeder Gesellschaftsklasse entspricht eine eigentümliche Art des Denkens. Der Mensch, der an einem bestimmten Ort dieser Klassenschichtung steht, kann nur in den ‚Bahnen‘ denken, die durch die der Klassenlage entsprechende Bewußtseinsstruktur vorgeformt sind. Ändert sich sein sozialer Standpunkt in der Klassenschichtung, dann ändern sich auch notwendig sein Denken und seine Geistesart. Der ‚Bürger‘ denkt nur ‚bürgerlich‘ und kann auch nur ‚bürgerlich‘ denken“ (S. 126/27). Wenn man diesen Prozeß tatsächlich konkret im einzelnen Falle untersucht, wird man diese Grundlinie immer bestätigt finden. Lieber aber bezweifelt das Vorhandensein einer solchen Grundlinie mit folgendem Argument: „Es wird in concreto weder gelingen, die einer Klasse, einem Stande und anderen Gesellschaftsformen entsprechende Geistesart durch eine Beschreibung des vorgefundenen Tatbestandes aus der geistigen Eigenart der an ihnen beteiligten Einzelindividuen abzuleiten...“ (S. 127). Natürlich würde das nicht gelingen; denn eine mechanische Summierung hunderter oder tausender Einzelbiographien mit dem Ziel, eine gesellschaftliche Gruppe zu beschreiben, wäre Unfug, würde bedeuten, den Mechanismus der metaphysischen Denkmethode auf die Spitze zu treiben. Es wird sich aber bei der Untersuchung der geistigen Eigenarten der einzelnen Individuen zeigen, daß es bestimmte typische Eigenarten gibt, die immer wiederkehren und den Eigenarten eines typischen gesellschaftlichen Seins entsprechen. Man braucht nur einmal die Ansichten der Bourgeoisie und des Proletariats über den Lohn und über den Profit miteinander zu vergleichen und man wird feststellen, daß es sehr wohl bestimmte typische Ansichten auf der einen und anderen Seite gibt, die einander völlig entgegengesetzt sind, so wie die Stellung der Bourgeoisie als Ausbeuterklasse und die Stellung des Proletariats als ausgebeutete Klasse einander entgegengesetzt sind. Man muß sagen, daß demgegenüber Liebers mechanistische Auffassung der Marxschen These diese keinesfalls ein-



schränkt oder widerlegt. Man braucht nur einmal das Leben von Marx und Engels und die Entwicklung ihrer Ansichten zu studieren, um festzustellen, daß ein „Bürger“ eben nicht einfach immer bürgerlich denkt, sondern seine Gedankengänge bestimmt werden durch sein konkretes gesellschaftliches Sein.

Lieber versucht, auch noch in einem anderen Punkte die These von Marx anzugreifen. Er räumt ein, daß diese These „fruchtbare Aspekte für das Verständnis“ des Bewußtseins der Menschen eröffne, daß man aber nicht bedingungslos sagen könne, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein der Menschen bestimmt. „Das menschliche Denken ist nicht ‚seinsverbunden‘ im Sinne der Wissenssoziologie, sondern es kann in einer kritischen, sich selbst distanzierenden Reflexion diese seine sozialen Bindungen selbst noch zum Gegenstand des Denkens erheben“ (S. 129). Das Selbstbewußtsein der Gesellschaft, das Bewußtsein über die gesellschaftlichen Bindungen wird also nicht bestimmt durch das gesellschaftliche Sein? Wird tatsächlich „die soziale Seinsverbundenheit des Denkens“... „immer dort unterbrochen, wo das Denken selbst Gegenstand des Denkens wird und nicht nur unreflektiert funktioniert“ (S. 129)?

Lieber verwechselt hier das gesellschaftliche Sein als bestimmende Grundlage der gesamten Lebens- und Erkenntnistätigkeit der Menschen mit dem gesellschaftlichen Sein als Gegenstand des Bewußtseins. Das gesellschaftliche Sein bestimmt das gesamte Bewußtsein der Menschen in dem Sinne, daß ohne gesellschaftliches Sein überhaupt kein Bewußtsein existieren würde. Das gesellschaftliche Sein ist die Grundlage dafür, daß die Menschen Kenntnisse sammeln, diese Kenntnisse mit Hilfe der Sprache untereinander austauschen, von Generation zu Generation weiterreichen usw.

Der Inhalt dieses Bewußtseins aber ist abhängig von dem Gegenstand, der durch das Bewußtsein widerspiegelt wird. Dieser Inhalt des Bewußtseins ist nicht unmittelbar abhängig von der gesellschaftlichen Stellung des Denkers. Wenn der Mond erforscht wird, ist es gleichgültig, ob die Erforschung von einem Arbeiter oder von einem Kapitalisten durchgeführt wird. Es gibt nur einen Mond und richtige Forschung vorausgesetzt, können beide nur zu den gleichen Ansichten über den Mond kommen, ob-

wohl sie eine entgegengesetzte gesellschaftliche Stellung einnehmen. Trotzdem können wir selbst bei naturwissenschaftlichen Forschungen einen gesellschaftlichen Einfluß feststellen, eine *Bestimmung* des Bewußtseins durch das Sein. Vor einigen hundert Jahren waren Wissenschaftler der ärgsten Verfolgung ausgesetzt, obwohl sie weiter nichts behaupteten, als daß sich die Erde um die Sonne drehe, daß die Erde nicht der Mittelpunkt der Welt sei usw. Die Verfolgung dieser Gelehrten war offensichtlich eine gesellschaftliche Einflußnahme im Interesse reaktionärer Kreise, denen diese naturwissenschaftliche Erkenntnis ein Hindernis bei der Verfolgung ihrer reaktionären Ziele war.

Noch deutlicher aber zeigt sich dieser gesellschaftliche Einfluß bei Ansichten über die Gesellschaft selbst. Wenn ein Arbeiter und ein Kapitalist sich mit dem Lohn beschäftigen, so werden sie auf Grund ihrer entgegengesetzten Stellung zu entgegengesetzten Ansichten kommen. Der Arbeiter wünscht einen möglichst hohen Lohn, der Kapitalist wünscht einen möglichst niedrigen Lohn. Aber selbst hier ist der *Inhalt* des Bewußtseins nicht abhängig von der gesellschaftlichen Stellung des Denkers, sondern davon, daß tatsächlich der Lohn eine Erscheinungsform der kapitalistischen Verhältnisse ist, was sowohl der Arbeiter als auch der Kapitalist begreifen. Sie nehmen aber verschieden dazu Stellung, so wie Kopernik, Galilei u. a. anders Stellung nahmen als die reaktionären Kirchenfürsten ihrer Zeit zu einer und derselben Tatsache. Der Inhalt des Bewußtseins ist objektiv, er wird bestimmt durch den objektiven Gegenstand des Bewußtseins, was natürlich nicht ausschließt, daß dieser objektive Inhalt durch subjektive Einflüsse verzerrt, verfälscht, andererseits aber klarer herausgearbeitet wird usw. Diese subjektiven Einflüsse erklären sich unmittelbar aus dem gesellschaftlichen Sein der Menschen, eben aus der Stellung des Subjekts. Dieses Verhältnis zwischen den objektiven Gegenständen des Bewußtseins, dem subjektiven Träger des Bewußtseins und dem Inhalt des Bewußtseins, der abhängig ist vom Gegenstand, aber beeinflusst wird vom subjektiven gesellschaftlichen Sein kann Lieber nicht begreifen, weil er die „einem naiven unkritischen Realismus entstammende Annahme“ ablehnt, „das Erkennen sei ein Abbilden der in der Außenwelt gegebenen Gegenstände im



Bewußtsein“ (S. 26). Solange Lieber sich dieser Erkenntnis verschließt, die das Wesen des Bewußtseins erfaßt, solange kann er natürlich auch das Verhältnis zwischen diesem Bewußtsein und dem gesellschaftlichen Sein nicht richtig begreifen.

Vielmehr kann man nun erleben, wie Lieber, an diesem Punkte angekommen, den Boden einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung verläßt und versucht, den Marxismus durch eine Unterstellung zu bekämpfen. Denn es ist eine Unterstellung, wenn Lieber behauptet, daß neben der erwähnten Marxschen Grundthese im Marxismus eine besondere Ideologienlehre existiert. In dieser Ideologienlehre werde angeblich die Ansicht vertreten, daß ein bestimmtes gesellschaftliches Sein von vornherein die Wahrheit oder Falschheit des Bewußtseins determiniere. „Allein das Denken des Proletariats ist wahr. Diese Behauptung gilt gerade auch in der Marxschen Ideologienlehre.“ „Die von Marx vertretene Ideologienlehre ist Lehre vom falschen Denken und zwar vom falschen Denken des Bürgertums“ (S. 50). Im Marxismus gibt es aber eine solche Ideologienlehre neben dem historischen Materialismus nicht. Alles was Lieber darüber auf 30 Seiten schreibt, schreibt er über etwas, das es gar nicht gibt. Lieber hält sich hier kritiklos an das Phantasieprodukt der bürgerlichen Wissenssoziologie, welche die Existenz einer besonderen marxistischen „Ideologienlehre“ erfunden hat, weil sie den historischen Materialismus nicht widerlegen kann. Alles, was Lieber über die „aggressive“ Tendenz, über den einseitigen Charakter der angeblichen Marxschen Ideologienlehre, über die Ideologienlehre als „Soziologie der Verdächtigung“ schreibt, ist leeres Gerede, Phantasterei, weil es solche von Lieber interpretierte sog. Ideologienlehre bei Marx überhaupt nicht gibt.

Wenn Marx und Engels von der Ideologie sprachen, dann faßten sie unter diesem Begriff die Gesamtheit falscher, idealistischer Auffassungen über das gesellschaftliche Leben und über das Bewußtsein der Menschen zusammen. Die Ideologen waren Menschen mit falschen Auffassungen, mit einem „falschen Bewußtsein“ über das gesellschaftliche Leben. Diese Auffassung haben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ begründet und bis zu ihrem Lebensende vertreten (s. die Briefe von Engels aus

den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts).

Daß die bürgerlichen Theoretiker größtenteils unbewußt oder bewußt „Ideologen“ im Marxschen Sinne waren, ist ein Ausdruck des hemmenden Einflusses der reaktionären Bourgeoisie auf die Entwicklung einer wahren Gesellschaftstheorie.

Man darf natürlich nicht übersehen, daß nach Marx und Engels der Umfang des Begriffes Ideologie erweitert wurde und heute im historischen Materialismus der Begriff Ideologie jedes System von Ideen über die Gesellschaft bezeichnet. Die Marxisten unterscheiden z. B. heute die sozialistische und die bürgerliche Ideologie, wobei bekannt ist, daß sich sowohl die fortschrittliche bürgerliche Ideologie als auch die sozialistische Ideologie auf die materialistische Weltanschauung stützen, also für beide der Ideologiebegriff im Marxschen Sinne gar nicht zuträfe. Der Begriff Ideologie wird heute faktisch identifiziert mit dem Begriff: Bewußtsein über die Gesellschaft. Da aber die Gesellschaft heute noch in Klassen gespalten ist und die Klassen infolge ihrer verschiedenen, ja direkt entgegengesetzten gesellschaftlichen Stellung verschiedene Ansichten über die gesellschaftliche Entwicklung haben, ist heute auch die Ideologie klassenbedingt, trägt sie Klassencharakter. Man kann aber aus dem Klassencharakter nicht automatisch auf die Wahrheit oder Falschheit der Ideologie schließen, obwohl hier gewisse typische Zusammenhänge bestehen, die im einzelnen zu untersuchen sind.

Es ist eine Tatsache, daß die Proletarier schneller den wahren Marxismus-Leninismus begreifen, als die Bourgeois, die ihn nicht begreifen können oder wollen. An dieser Tatsache kann auch Herr Lieber nicht vorbeisehen. Er meint jedoch, die Marxisten wären keine Logiker, wenn sie vom wahren oder falschen Bewußtsein sprechen. Lieber selbst vermeidet bewußt den Ausdruck falsches Bewußtsein „weil er logisch unsinnig ist. Ein Bewußtsein kann nicht falsch sein, sondern ein Denken kann nur zu falschen Urteilen kommen“ (S. 149). Wenn aber diese falschen Urteile in ihrer Gesamtheit eben das falsche Bewußtsein bilden? Ist es dann logisch, von einem falschen Bewußtsein zu sprechen? Jedes Bewußtsein widerspiegelt direkt oder indirekt die Wirklichkeit, aber nicht jedes Bewußt-

sein widerspiegelt sie richtig, weil es eine gewisse Selbständigkeit des Bewußtseins gibt, keine mechanische Verknüpfung von Sein und Bewußtsein. Es gibt verschiedene Fehlerquellen im Widerspiegelungsprozeß, die zu einem falschen Bewußtsein führen können. Also nicht der von Engels gebrauchte Ausdruck falsches Bewußtsein ist logisch unsinnig, sondern die Liebersche Prämisse, daß das Bewußtsein bzw. die falschen Urteile nicht die Wirklichkeit widerspiegeln. Hier kommt man mit Logik allein nicht weiter. Hier geht es um weltanschauliche Grundprobleme, die nur durch Tatsachen geklärt werden können.

Ein Hauptproblem, das Lieber untersucht und für das er in Anlehnung an seine geistigen Väter eine Lösung vorschlägt, ist der Unterschied zwischen den Natur- und Gesellschaftswissenschaften bzw. Geisteswissenschaften. Gibt es neben der Verschiedenheit der Untersuchungsobjekte zwischen diesen Wissenschaften einen prinzipiellen Unterschied in ihrem Charakter als Wissenschaft? Ist es so, daß es in der Naturwissenschaft nur eine Wahrheit gibt, in der Gesellschaftswissenschaft aber viele Wahrheiten?

„Die mögliche Vielheit letzter Entscheidungen, die Mannigfaltigkeit der weltanschaulichen Standpunkte, die Anspruch auf letzte Geltung erheben und auch finden, ist ein Faktum, das wir hinzunehmen haben. Zeigen sich nun die Gegenstände der Geisteswissenschaften... als gebunden an die Bewußtseinsstruktur des erkennenden Subjekts und die sie bestimmenden Sinn- und Wertintentionen, dann führt die Tatsache der Weltanschauungszer splitterung und insofern des Relativismus zu dem bohrenden Zweifel an der Eindeutigkeit und Allgemeingültigkeit der Geisteswissenschaften und ihrer Forschungsergebnisse überhaupt“ (S. 22).

Hier müssen von vornherein einige Einwände gegen die Liebersche Problemstellung erhoben werden. Erstens sind nicht viele „letzte Entscheidungen“ in der Weltanschauung möglich, sondern die Weltanschauung reduziert sich letzten Endes auf das Grundproblem, ob eine objektiv existierende Welt anerkannt wird, die unabhängig vom Bewußtsein der Menschen existiert und von diesem widerspiegelt wird oder ob in irgendeiner Form diese Tatsache nicht erkannt, verschwiegen oder bestritten wird. Es gibt auch in der Weltanschauung letzten En-

des nur eine richtige oder eine falsche Entscheidung, eine dialektisch-materialistische oder eine metaphysisch-idealistische Weltanschauung. Es gibt nur eine Welt, und zu dieser Welt haben die Menschen Stellung zu nehmen.

Lieber vertritt einen idealistischen Standpunkt, wobei er sich auf Kant beruft. Man kann sich aber nicht einverstanden erklären mit der Behauptung, daß die Gegenstände der Gesellschaftswissenschaften „an die Bewußtseinsstruktur des erkennenden Subjekts“ gebunden seien. Diese Gegenstände existieren unabhängig vom Bewußtsein bzw. bildet das Bewußtsein selbst einen objektiven Gegenstand der Wissenschaft. Selbstverständlich sind hier subjektive Einflüsse besonders stark möglich und auch wirksam, aber die Wissenschaft hat diese zu erkennen und zu trennen von den wirklich objektiven Gegebenheiten. Die Aufgabe der Wissenschaft kann nur sein, diese objektiven Gegebenheiten richtig zu erforschen, sonst ist sie eben keine Wissenschaft. Auch in der Gesellschafts- und Geisteswissenschaft kann es nur eine Wahrheit geben, für die sich der Wissenschaftler zu entscheiden hat, wenn er wirklich Wissenschaftler sein will. Diese einzige Wahrheit ergibt sich aus der Tatsache, daß es nur eine Gesellschaft gibt, ein wissenschaftliches Objekt, das richtig und allseitig erforscht werden muß. Das erkennt auch Lieber, nur daß er als Idealist das Objekt an die Bewußtseinsstruktur des Subjektes gebunden betrachtet. „Auch in den Geisteswissenschaften als Wissenschaften erstrebt der Mensch eine Erkenntnis von Objekten und gegenständlichen Zusammenhängen. Aber diese gegenständlichen Zusammenhänge sind immer von der Art, daß sie den erkennenden Menschen und sein Leben unmittelbar betreffen“ (S. 117). Wenn man diese Feststellung materialistisch auffaßt, gibt es dagegen keine Einwände. Aber Lieber sieht nicht in dem einheitlichen Objekt Gesellschaft die einheitliche Grundlage der Gesellschaftswissenschaft, sondern in einer anderen Richtung; denn den Gedanken einer möglichen Einheit der Wissenschaft vertritt Lieber.

Und zwar sieht er als das einheitliche Moment der Wissenschaft die Moral der Wissenschaftler an. Die Einheit der Wissenschaften „ruht freilich nicht mehr in den Erkenntnisgegenständen oder in den Erkenntnisresultaten, sondern sie ruht in dem *Ethos des Menschen*, der im



Zusammenhang der Wissenschaft steht und ihnen dient; ein Ethos, das sein wichtigstes Merkmal in der Idee der Verständigung durch Gründe und in der Bereitschaft zur kritischen Selbstreflexion und -revision des eigenen Standortes findet“ (S. 135).

Wenn aber trotz des Vorhandenseins eines solchen Ethos keine einmütige Auffassung zustande kommt? Gibt es dann auch noch eine Einheit der Wissenschaften? Oder anders, wenn es nun kein einheitliches Ethos gibt, wegen der grundsätzlichen Gegensätzlichkeit der subjektiven Interessen, vor allem der Klasseninteressen? Was soll dann das Kriterium einer richtigen oder falschen Auffassung in der Gesellschaftswissenschaft sein?

Die Einheit der Wissenschaft ist nicht vom Subjekt, vom Ethos der Wissenschaftler abhängig; denn die Wahrheit ist nicht abhängig von der Bereitschaft der Menschen, einer bestimmten Ansicht zuzustimmen. Wohin eine solche Position führen kann, zeigt Lenin eindeutig in seinem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“. Wenn alle Menschen bereit sind, nach einer entsprechenden Verständigung durch Gründe anzuerkennen, daß es einen Teufel gibt (oder einen „Volkskapitalismus“ ohne Krisen und Kriege), dann soll dies wahr sein? Auf einer solchen ethischen Position beruhte tatsächlich der Teufelsglauben des Mittelalters. Wenn sich also alle bürgerlichen Theoretiker einig sind, daß der Marxismus falsch ist, dann ist er also falsch? Das ist zwar eine sehr bequeme, bestimmten Interessen dienende Theorie, aber keine ernsthafte objektive Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Einheit der Wissenschaften beruht auf der Einheitlichkeit der Wirklichkeit, auf der Tatsache, daß es nur eine Wirklichkeit gibt, die von den Wissenschaften widerspiegelt werden kann und muß. Bei der Widerspiegelung kann es natürlich Irrtümer geben. Das Kriterium für die Falschheit oder Richtigkeit wissenschaftlicher Ansichten ist aber nicht das „Ethos“ der Wissenschaftler, sondern die Sache, der objektive Gegenstand selbst. Ob unsere Erkenntnisse mit der objektiven Realität übereinstimmen, wird bekanntlich im Laufe der gesellschaftlichen Praxis festgestellt. Je komplizierter der Gegenstand ist, um so schwieriger ist natürlich auch die praktische Überprüfung der Erkenntnis, die sich auf diesen

Gegenstand bezieht, um so schwieriger ist es, die Praxis als Wahrheitskriterium anzuwenden. Aber in jedem Falle ist direkt oder indirekt die praktische Tätigkeit des Menschen das Bindeglied zwischen den objektiven Gegenständen oder Verhältnissen und unserer subjektiven Erkenntnis. Das gilt sowohl für die Gewinnung der Erkenntnis als auch für die Überprüfung ihrer Richtigkeit. Das ethische Moment in der wissenschaftlichen Arbeit, in dem Lieber einen Ausweg sieht, ändert nichts daran, daß grundsätzlich die Praxis das objektive, notwendige Kriterium auch für die Überprüfung von Ansichten über die gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Ein anderes Problem ist die Beeinflussung der praktischen Überprüfung bestimmter Ansichten durch das ethische Moment. Je mehr der Forschungsgegenstand die menschlichen Interessen berührt, ihre gesellschaftliche Stellung, ihren Besitz, ihr eigenes Leben — um so heftiger ist natürlich der Streit um die Wahrheit bestimmter Erklärungen der Wirklichkeit, um so mehr schaltet sich das „Ethos des Menschen“ ein. Dieses Ethos kann die Entwicklung der Wissenschaft fördern oder hemmen. Wie soll aber die Wahrheit gefunden werden, wenn sich der eine Mensch auf Grund seiner gesellschaftlichen Stellung vom anderen nicht überzeugen lassen will, weil eine bestimmte Wahrheit seine gesellschaftliche Stellung erschüttert? Es ist doch eine Tatsache, daß die Bourgeoisie die Wahrheit nicht anerkennen will, daß die kapitalistische Ordnung heutzutage nicht mehr in der Lage ist, den allseitigen Fortschritt der gesellschaftlichen Entwicklung, den Frieden und den Wohlstand aller Völker zu sichern. Hier versagt die „Idee der Verständigung durch Gründe“.

Die Marxisten erkennen selbstverständlich die Notwendigkeit von Kritik und Selbstkritik in der wissenschaftlichen Arbeit an. Aber die Bereitschaft zur Kritik entscheidet nicht die Wahrheit dieser oder jener Ansicht. Die Einheit der Wissenschaften allein im „Ethos des Menschen“ zu suchen, ist ein Bemühen, die Objektivität der Wahrheit abhängig zu machen von dem Wunsch oder Willen des forschenden, erkennenden Subjekts. Eine solche Einstellung widerspricht aber dem Wesen einer wirklich objektiven Wissenschaft. Wozu eine solche Einstellung führt, zeigt sich bei Lieber selbst, der mit einer subjektiven Vorein-



genommenheit an die Kritik des Marxismus herangeht, wie sich das in seinem Literaturverzeichnis äußert, aber auch in einer Bemerkung auf S. 49 im Zusammenhang mit der Kritik von Marx an der bürgerlichen Einstellung zu den Menschenrechten. „Für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist nicht die Richtigkeit zu prüfen, ja nicht einmal danach zu fragen, ob diese Kritik von einem gewissenhaften Denker überhaupt ernst genommen werden darf. — Daß sie vom Politiker sehr ernst genommen werden muß, zeigt die politische und rechtliche Entwicklung in den osteuropäischen Ländern und in der Sowjetunion. — Auch darauf ist nicht näher einzugehen, daß Marx im letzten Abschnitt des Zitats, nur um des sprachlichen Knalleffekts willen, Forderungen nach Befreiung von Religion, Eigentum und Gewerbe schlechthin stellt, die ihn als einen der größten von ihm so gern befeindeten Ideologen und Utopisten kennzeichnen.“ Wenn Lieber mit einer solchen Einstellung an den Marxismus herangeht, dem Marxismus eine gar nicht vorhandene Ideologienlehre unterschiebt, dann kann man nicht mehr von einer ernsthaften wissenschaftlichen Untersuchung sprechen, weil das Grundprinzip der Objektivität verletzt wird. Ein solches Vorgehen würde aber mit der „Ethos“-Theorie von Lieber gerechtfertigt.

Lieber entwickelt seine Ansichten im Gegensatz zur Wissenssoziologie, die nach seiner Auffassung die von ihm aufgeworfenen Probleme nicht klären könne, da die Klärung dieser Probleme die „Grenzen“ der Wissenssoziologie überschreite. Hierbei wirft Lieber einerseits den historischen Materialismus mit der bürgerlichen Wissenssoziologie in einen Topf, andererseits will er aber aus dem Marxismus eine besondere Ideologienlehre aussondern. „Wird die Wissenssoziologie in der Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leben nicht zu einer naturalistischen oder sozialökonomischen Metaphysik ausgeweitet, dann ist sie als ein fruchtbarer Beitrag zu einer Theorie des Verstehens der Eigenart geistigen Seins in der Vielfalt seiner Gestaltungen zu bewerten“ (S. 145). Unter Wissenssoziologie wird dabei verstanden „eine Einzeldisziplin der Kultursociologie, die die Erforschung der Abhängigkeit des Wissens und Denkens und seiner Resultate von bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen der den-

kende Mensch lebt, zur Aufgabe hat“ (S. 139).

Lieber will eine beschränkte Wissenssoziologie anerkennen, aber die konsequent materialistische Lehre des Marxismus über das Verhältnis zwischen dem gesellschaftlichen Sein und dem Bewußtsein aus der Wissenssoziologie verbannen, obwohl er zugeben muß, daß erst durch die Lehren von Marx der Ausgangspunkt für eine Wissenssoziologie als spezielle wissenschaftliche Disziplin geschaffen wurde. Eine solche spezielle Disziplin hat im Rahmen des historischen Materialismus ihren Wert. Sie kann aber nur auf der Grundlage des dialektischen Materialismus fruchtbar werden.

Man darf wegen des Mißbrauchs der Wissenssoziologie zur Verteidigung der bürgerlichen Ordnung, neben anderen auch von Scheler und Mannheim betrieben, nicht die wissenschaftliche Disziplin selbst ablehnen, deren Name nebensächlich ist. Im Gegenteil, es ist nötig, die speziellen Lehren des historischen Materialismus auszubauen, wobei vor allem die Einzelforschung, das konkrete Studium des Bewußtseins der Menschen und der gesellschaftlichen Einflüsse auf das Bewußtsein wichtig ist. Es ist klar, daß diese Lehren engstens verbunden sein müssen mit allen anderen Gesellschafts- und Geisteswissenschaften, die einzelne Seiten des gesellschaftlichen Seins und Bewußtseins erforschen.

Der Ausbau der entsprechenden Lehren des historischen Materialismus erfordert natürlich auch den Kampf gegen die bürgerliche Wissenssoziologie, den Kampf gegen die idealistischen Lehren in dieser Wissenschaft und über diese Wissenschaft.

Diesen Kampf der Richtungen in der Wissenssoziologie hat Lieber nur oberflächlich gesehen. Er versucht, den historischen Materialismus en passant mit der bürgerlichen Wissenssoziologie zu kritisieren und muß dabei zwangsläufig Schiffbruch erleiden. Um den historischen Materialismus tatsächlich zu widerlegen, müßte man Tatsachen gegen ihn anführen können, um ihn logisch zu widerlegen, müßte man die Grundsätze des dialektischen Materialismus widerlegen. Beides ist unmöglich. Der Idealist Lieber ist mit seinen diesbezüglichen Versuchen gescheitert, wie so viele vor ihm und wer weiß wie viele noch nach ihm. Dieses Scheitern hat aber nicht nur philo-

sophisch-soziologische Gründe, sondern auch bestimmte soziale Ursachen.

Wenn Lieber in seiner Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus überhaupt nicht auf neuere Arbeiten deutscher und ausländischer Marxisten eingeht, ja diese nicht einmal erwähnt, so kann es sich nur um Ignoranz handeln; denn so grobe Unwissenheit kann man einem Mann nicht zutrauen, der vom Dozenten der sogenannten Freien Universität in Westberlin zum Professor der Münchener Universität avancierte. Es ist offensichtlich kein Zufall, daß das Buch eines Mannes von der „Deutschen Forschungsgemeinschaft“ finanziert wird, der unter den Studenten in Westdeutschland Hetzreden gegen die Deutsche Demokratische Republik hält (s. „Forum“, 2. 7. 1954). Man müßte Lieber empfehlen, erst selbst die richtige „Idee der Verständigung durch Gründe“ zu akzeptieren, um dann fortzuschreiten zu einer objektiven Untersuchung des Marxismus-Leninismus und der praktischen sozialistischen Entwicklung in einem großen Teile der Welt. Dann wird er auch das Verhältnis von Wissen und Gesellschaft besser verstehen; denn die Probleme, die sich aus diesem Verhältnis ergeben, werden von Lieber nicht gelöst. In dieser Hinsicht hat Liebers Buch für uns keinen Nutzen.

Siegfried Langner (Leipzig)

*Fernand van Steenberghen: Aristotle in the West.* Edition E. Nauwelaerts Louvain 1955, 254 Seiten.

Die Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts ist einer der wichtigsten philosophiegeschichtlichen Vorgänge im Übergang vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken. Mit der Übernahme säkularer philosophischer Denkformen begann die Überwindung des Primats der Theologie, die schließlich zur Autonomie des wissenschaftlichen Denkens und zum Abbau der religiösen Schranken des Forschens führen sollte. Da dieser Prozeß sich vom Ausgang des Mittelalters bis in die gegenwärtige bürgerliche Philosophie in mannigfachen Formen und Kontroversen fortsetzt, ist die Klärung einer seiner entscheidenden Einsatzstellen von aktuellem ebenso wie von historischem Interesse.

Kanonikus Fernand van Steenberghen, der als Professor für Philosophie an der katholischen Universität Louvain lehrt,

ist durch seine Arbeiten über Siger von Brabant, den großen aristotelischen Häretiker im letzten Drittel des 13. Jhs., und durch seine zusammenfassenden Studien über die Philosophie dieses Jahrhunderts bekannt geworden. Seine Werke zeichnen sich durch große Materialkenntnis und Unabhängigkeit der Auffassungen von seinen Vorgängern auf diesem Felde aus. Im vorliegenden Buche faßt er die Ergebnisse seiner Forschungen für das Detailgebiet der Aristoteles-Rezeption zusammen, indem er in großen Zügen die Entwicklungsstufen dieser Bewegung nachzeichnet und die Stellung aller wichtigen Denker des 13. Jhs. zu Aristoteles skizziert. Von den zwei Zentren des Aristotelismus, Oxford und Paris, gilt sein Interesse besonders dem letzteren, und das mit Recht, weil sich dort wirklich die große ideologische Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und heterodoxen Lehren zuspitzte und ihre klassischen Formulierungen in den Schriften der Bonaventura, Thomas von Aquin und Siger von Brabant fand.

Der Textbefund ergibt für St. folgendes Bild: in Oxford ist seit der Statuierung der Universität 1214 Robert Grosseteste der führende Theologe und Philosoph. Unter Rücksichtnahme auf die traditionellen theologischen Auffassungen wendet er sich vor allem den Naturwissenschaften zu, um eine experimentelle wissenschaftliche Erforschung des materiellen Seienden in die Wege zu leiten. Den metaphysischen Überbau dieser Arbeiten bildet ein neuplatonisch durchsetzter Aristotelismus, der — wie sein naturwissenschaftliches Denken — vor allem aus arabischen Quellen gespeist wird. Auf den überragenden Einfluß Grossetestes ist es wohl auch zurückzuführen, daß in Oxford die führende Denkrichtung die franziskanische wurde, die mit ihren stark neuplatonisch-augustinischen Elementen sich nicht zu einer radikalen Philosophie entwickelte; Thomas von York, John Peckham und der Anonymus einer Summa Philosophiae bezeichnen die Positionen dieser Schule an die sich auch die Oxforder Dominikaner und Robert Kilwardby anlehnen. Peckham und Kilwardby werden dann unter Berufung auf augustinische Argumente, in den Streitigkeiten zu Ausgang des Jahrhunderts eine höchst konservative Rolle spielen.

Bleibt also der Aristotelismus in Oxford gemäßigt und hält sich im Rahmen



der scholastischen Tradition, so geht die Entwicklung in Paris heftiger voran. Schon gleich am Anfang der Aristoteles-Studien steht dort ein zweimal bekräftigtes Verbot, über die Naturtheorie und Metaphysik des Stagiriten öffentliche oder private Vorlesungen zu halten (1210 und 1215). In der gespannten Situation entstehen Kontroversen, die aus anderem Anlaß zu einem weitgreifenden Universitätsstreik führen (1229—31). Nach Wiederherstellung des ordentlichen Lehrbetriebs kommen Lehrer aus Oxford, unter ihnen in den vierziger Jahren Roger Bacon, die, an das Pariser Verbot nicht gebunden, die Vorlesungen über die verbotenen Schriften des Aristoteles wieder aufnehmen. So kann die Artistenfakultät 1251 und 1255 die Kenntnis des ganzen Aristoteles in die Prüfungsbestimmungen aufnehmen. St. macht nun deutlich — und das ist die eigentliche Leistung seines Werkes — daß die Überlegenheit der aristotelischen Philosophie notwendigerweise zu einer Unterhöhnung der patristisch-frühscholastischen Positionen führen mußte und die Entstehung einer eigenständigen Philosophie zunächst auf christlichem Boden zur Folge hatte. In logischer Weiterentwicklung entstand daraus der Konflikt zwischen theologischer und philosophisch-weltlicher Wahrheit, der dann, ebenfalls als stringente Konsequenz des einmal eingeschlagenen Weges, zur heterodoxen Ausschaltung der religiösen Lehren aus dem philosophischen Denken fortschritt. St. leugnet nicht, daß diese Folgerung der Sache selbst entsprach und ihre Wurzeln schon im Beginn der aristotelischen Bewegung hatte. Im Gegenteil, er gibt zu, daß daraus für die Philosophie die Befreiung zu unabhängigem Denken und die Steigerung zu höchstem, auf theologischer Basis schlechthin nicht erreichbarem, Niveau entsprang. So muß er die schließliche Verdammung der linksaristotelischen Richtung durch das bischöfliche Verdikt von 1277 als eine reaktionäre, auf längere Sicht unwirksame Maßnahme ablehnen.

Wissenschaftsgeschichtlich beurteilt St. die Entfaltung des Aristotelismus im 13. Jh. also durchaus richtig. Er verfällt jedoch, im ganzen seiner Darstellung, in zwei grundlegende Fehler. Einmal sieht er nämlich die Adaptation des scholastischen Denkens an den wiederentdeckten Aristoteles *nur* als einen wissenschafts- und geistesgeschichtlichen Vorgang, ohne

die dahinterstehenden gesellschaftlichen Triebkräfte in den Blick zu bekommen. Gerade eine solche Vertiefung der Analyse würde aber erst die richtige historische Perspektive der aristotelischen Bewegung ergeben, die sich dann nämlich als die Ideologie des im 13. Jh. entthronenden Klassenkampfes gegen den hierarchischen Feudalismus erweisen würde. Eine solche Betrachtung liegt dem Verf. natürlich fern. So läßt seine Untersuchung hier eine Lücke, die der Leser aus eigener historischer Kenntnis füllen muß, wenn ihm das Buch mehr als geistesgeschichtlich-informierende Dienste leisten soll.

Zum zweiten aber wird die Darstellung dadurch beeinträchtigt, daß der Verf., getreu seiner dogmatisch gebundenen Position, das wissenschaftsgeschichtliche Faktum des Fortschritts der Philosophie unter dem Einfluß des Aristotelismus mit der Bewahrung der katholischen Lehre, d. h. mit der Beschneidung der autonomen Philosophie durch die theologische Verkündigung, in Einklang bringen muß. Alle Sympathie, die er einem Siger von Brabant entgegenbringt, darf ihn also, seiner eigenen Voraussetzung zufolge, nicht dazu bewegen, in ihm den Höhepunkt der aristotelischen Bewegung zu sehen, ebenso wenig, wie er die heterodoxen Elemente bei Thomas von Aquin, ja die konsequent untheologische (wenn nicht anti-theologische) Haltung der ontologischen Jugendschriften des Thomas zugeben kann. Vielmehr muß ihm der Kompromiß zwischen traditioneller Theologie und aristotelischer Philosophie in den großen Summen des Thomas als höchste erreichte und erreichbare Form seines Denkens erscheinen. Damit hängt zusammen, daß St. die ideologisch wie historisch höchst verhängnisvolle Rolle Bonaventuras nicht erkennt, sondern den Versuch unternimmt, dessen reaktionäres Denken mit dem ganz anders gearteten, grundsätzlich zu seiner Zeit fortschrittlichen, des Aquinaten zu versöhnen. Aus diesen Bedingungen ergeben sich mithin beträchtliche Verzerrungen des Bildes, das die aristotelische Bewegung darbietet.

Unter Berücksichtigung dieser allgemeinen Umstände wäre im einzelnen zu St.s Auffassungen zu bemerken:

1. Zweifelloso befindet er sich im Recht, wenn er gegen ältere Auffassungen geltend macht, daß es im 13. Jh. keinen Gegensatz zwischen Augustinismus und



Aristotelismus in der Philosophie gab, daß vielmehr eine von den Lehren Augustins beherrschte *Theologie* zu der sich im Zeichen des Aristoteles neu entfaltenden *Philosophie* kontrovers stand.

2. Ebenfalls richtig ist, daß die aristotelische Bewegung stark neuplatonisch beeinflusst war („a neo-platonizing Aristotelianism“), und zwar über den „Liber de causis“, über Proklus und die arabisch-jüdischen Philosophen. St. sieht, daß die Ontologie des Aristoteles gewisse Fragen offen läßt (von denen wir heute sagen würden, daß sie nur dialektisch gelöst werden können); hier bediente sich das Mittelalter ergänzend neuplatonischer Lehren, wobei man allerdings gegen St. geltend machen muß, daß diese ihren idealistisch-mystischen Charakter bei den hervorragendsten Vertretern des Aristotelismus, bei Thomas und Siger, weitgehend verlieren und zu unentwickelten, verworrenen Ansätzen dialektischer Lösungen werden. So hat die Aufnahme neuplatonischer Gedanken in die Hochscholastik einen anderen, auf Säkularisierung der philosophischen Metaphysik tendierenden Sinn als in der augustiniischen Theologie. Diese Differenzierungen kommen bei St. wenig heraus.

3. Zu gering bewertet St. den Einfluß der arabisch-jüdischen Philosophen. Es ist in gewissen Grenzen zwar richtig, daß es sich bei dem scholastischen Aristotelismus eben um eine aristotelische, nicht grundsätzlich um eine averroistische Philosophie handelt. Und dennoch lassen sich gewisse Züge innerhalb des Aristotelismus ausmachen, die uns das Recht geben, zwischen einem orthodox-christlichen und einem heterodoxen Aristotelismus zu unterscheiden, welch letzterer sich wieder nach einem stärker avicennistischen und einem averroistischen Ein-

fluß differenziert. Der junge Thomas z. B. hängt mehr der Tradition Avicennas, Siger mehr der des Averroes an, während die Eklektiker und der Thomas der Summen den orthodox-christlichen Weg eingeschlagen haben. St. geht also zu weit, wenn er jede Rede vom „lateinischen Averroismus“ oder „Avicennismus“ verwirft.

4. St.s feste Bindung an den kanonischen Thomas der Summen führt ihn auch zu einer Fehleinschätzung der Jugendschriften des Aquinaten, die er durchweg zu spät ansetzt (1256 ff.) und mit den größeren Quaestiones de veritate, dem Boethius- und dem Sentenzenkommentar, ja sogar mit der Summa contra Gentiles auf eine Stufe stellt. Dagegen sind Bedenken anzumelden, für deren Erläuterung ich zunächst auf meine Besprechung der Wyß'schen Ausgabe von „De natura materiae“ (Deutsche Zeitschrift f. Philosophie, Jg. 4, Heft 1, Seite 114 ff.) und ergänzend auf meine demnächst in der „Deutschen Literaturzeitung“ erscheinende Besprechung der Deckerschen Ausgabe des Boethiuskommentars verweisen muß.

So können wir den Auffassungen des Vfs. nicht in allen Punkten, gerade auch nicht in einigen grundsätzlich wichtigen, beistimmen, während wir andererseits einige seiner Thesen für begründet und vertretbar halten. Im ganzen jedoch ist sein Buch auch für den Leser, der von anderen Voraussetzungen ausgeht, eine wertvolle Materialsammlung, die in die bedeutsame Geschichte des Aristotelismus einführt und für weiterweisende Untersuchungen das Feld vorbereitet. Die Mediaevistik kann daran nicht vorbeigehen, ohne dazu Stellung zu nehmen und es zu berücksichtigen.

Hans Heinz Holz (Frankfurt/Main)

# Fragen des Klassenkampfes in der Deutschen Demokratischen Republik

Von HANS KÖLSCH (Berlin)

Dieser Artikel soll als ein Versuch betrachtet werden, mit dem der Verfasser zur Klärung einiger wichtiger Fragen des Klassenkampfes in der Deutschen Demokratischen Republik, insbesondere des Problems der Verschärfung des Klassenkampfes in der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus, beitragen möchte. Die Behandlung des genannten Problems erscheint mir nicht nur deshalb als wichtig und notwendig, weil es darüber selbst viele Unklarheiten gibt, sondern auch, weil diese Unklarheiten ihrerseits unvermeidlich das Verständnis für die Politik der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands und unserer Regierung erschweren müssen. Die Erläuterung dieses Problems macht es erforderlich und möglich, auch zu einigen anderen wichtigen Fragen des Klassenkampfes Stellung zu nehmen, die ebenfalls Gegenstand von Diskussionen sind und der Klärung bedürfen, wie z. B. die Fragen „wer — wen?“ und des Hauptwiderspruches in der Übergangsperiode.

Die Verschärfung des Klassenkampfes ist ein Problem nicht in dem Sinne, daß es sich hierbei etwa um Fragen handelte, die im Prinzip noch ungeklärt wären; denn die Arbeiterparteien und Regierungen der Länder, die den Sozialismus aufbauen bzw. schon aufgebaut haben, mußten ja das Problem in der Praxis lösen; aber es handelt sich hierbei doch insofern um ein wirkliches Problem, als der Klassenkampf gerade in der Übergangsperiode eine außerordentlich komplizierte Erscheinung ist, die in jedem Lande neben ihren allgemeinen Merkmalen zugleich auch ihre Besonderheiten aufweist, die ihrerseits wieder nur aus dem Zusammenwirken einer Vielzahl von verschiedenartigen, in jedem Lande spezifischen Widersprüchen zu erklären sind. Viele Unklarheiten haben ihre Ursache in unzulässig vereinfachten und einseitigen Betrachtungen dieser komplizierten Erscheinung und der ungenügenden Beachtung *ihrer Klassencharakters*. Der Klassencharakter dieser Erscheinung tritt am deutlichsten zutage, wenn man sich die Verschärfung des Klassenkampfes in ihren *entwickeltsten* Formen vor Augen hält.

*Revolution* und *Konterrevolution* sind Endstufen in der Verschärfung des Klassenkampfes, die zwar zeitlich oft dicht beieinander liegen, aber in ihrem Charakter, in ihren wesentlichen Merkmalen und Formen himmelweit voneinander entfernt sind.

Nach den Ereignissen in Ungarn, verschiedenen Erscheinungen in Polen und den im Gang befindlichen Auseinandersetzungen auf ideologischem Gebiet in unserer Republik wird kaum noch ein politisch denkender Mensch die Tatsache bestreiten können, daß es auch heute in bestimmten Etappen der Übergangs-

periode vom Kapitalismus zum Sozialismus zur Verschärfung des Klassenkampfes kommt. Die Auseinandersetzungen kreisen jetzt meistens um die Frage, ob die Verschärfung des Klassenkampfes eine unvermeidliche, gesetzmäßige oder lediglich aus subjektiven Faktoren entspringende Erscheinung sei.

Vielfach hindert bereits eine unrichtige Fragestellung die Lösung eines Problems. In besonderem Maße trifft das auf alle Fragen des Klassenkampfes zu, wo Fragestellung und Lösung der Aufgaben von den Interessen verschiedener Klassen, mitunter auch von einseitigen Erfahrungen beeinflusst werden. Darum ist bereits eine richtige Fragestellung sehr wichtig.

### *Die Frage „wer — wen?“*

Bevor ich unmittelbar auf das Problem der Verschärfung des Klassenkampfes eingehe, ist es notwendig, einiges über die Fronten und die Problematik des Klassenkampfes in der Deutschen Demokratischen Republik zu sagen. Manche Diskussionen sind fruchtlos geblieben, weil man über die Verschärfung schlechthin sprach, ohne konkret zu fragen: Verschärfung des Kampfes zwischen wem?

Wir befinden uns in der Deutschen Demokratischen Republik in der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus. Dementsprechend ist der Klassenkampf in der Deutschen Demokratischen Republik von der Problematik der Übergangsperiode durchdrungen. Im Lehrbuch für Politische Ökonomie heißt es zu dieser Problematik: „Der Grundwiderspruch der Wirtschaft der Übergangsperiode ist der Widerspruch zwischen dem gerade entstandenen, jedoch in der ersten Zeit noch schwachen Sozialismus, dem die Zukunft gehört, und dem gestürzten, doch zunächst noch starken Kapitalismus, der seine Wurzeln in der kleinen Warenproduktion hat und das Vergangene darstellt.“<sup>1</sup>

Die grundlegenden Aufgaben der Übergangsperiode bestehen darin, die kapitalistische Ausbeutung und alle Grundlagen, aus denen Kapitalismus entstehen könnte, zu beseitigen, eine *einheitliche*, sozialistische Ökonomik und neue, sozialistische Beziehungen zwischen den Menschen zu schaffen. Kurz, es gilt den unversöhnlichen Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus durch die Überwindung des Kapitalismus und die Verwirklichung des Sozialismus zu beseitigen.

Die unmißverständliche Losung „wer — wen?“ ist zuerst in der Sowjetunion zur Zeit der Übergangsperiode, die ja ebenfalls, wie jede spätere Übergangsperiode, das zeitweilige Nebeneinanderbestehen kapitalistischer und sozialistischer Wirtschaftsformen aufzuweisen hatte, geprägt worden. Diese Losung bringt mit kämpferischer und wissenschaftlicher Klarheit zum Ausdruck, daß das Nebeneinander von Sozialismus und Kapitalismus nur eine *Übergangs*-erscheinung darstellt und daß zwischen Arbeiterklasse und Bourgeoisie ein Kampf im Gange ist, der *nur einen* Sieger zuläßt: die Arbeiterklasse und das mit ihr verbündete werktätige Volk.

Für die früheren Ausbeuterklassen gab es in der Regel noch eine Evolutionsmöglichkeit. So konnten Sklavenhalter zu Feudalherren werden, und Feudalherren konnten sich zu kapitalistischen Ausbeutern entwickeln. Für die Bourgeoisie gibt es als Ausbeuterklasse keine solchen Evolutionsmöglichkeiten mehr. Im Sozialismus wird jedwede Form der Ausbeutung des Menschen durch den

<sup>1</sup> Lehrbuch für „Politische Ökonomie“, Dietz Verlag, Berlin 1955, S. 374.



Menschen beseitigt. Die damit beginnende sozialistische Ära der Menschheit bietet nur den von ihrer eigenen Hände Arbeit Lebenden Entwicklungsperspektiven. Der Entwicklungsstand der modernen Produktivkräfte hat die Frage des Sozialismus im Weltmaßstab auf die Tagesordnung der Geschichte gestellt. Für die Ausbeuter gibt es nur die Alternative: sich in die Front der werktätigen Menschen einzureihen (revolutionärer Bruch mit der Ausbeuterexistenz) — oder unterzugehen; in beiden Fällen aber, für immer als Ausbeuter abzutreten.

Darum ist auch die *letzte* Phase des Klassenkampfes in der Geschichte der Menschheit so erbittert, darum versuchen die Kräfte des Finanzkapitals mit allen Mitteln, ihre Herrschaft zu behaupten und die bereits verlorenen Positionen zurückzuerobern; und darum ist auch in dieser großen geschichtlichen Epoche des Überganges zum Sozialismus nicht nur die für alle Übergangsepochen typische Verschärfung des Klassenkampfes zu verzeichnen, sondern teilweise sogar, wie unter der Herrschaft des Faschismus, ein Rückfall in die Barbarei.

Es gibt nur die genannte Alternative. Das ist in der Losung „wer — wen?“ in konzentrierter Form zum Ausdruck gebracht. Insofern ist diese Losung nicht nur eine Kampfansage an die Ausbeuter, sondern auch ein Schlag gegen den Opportunismus und alle Versöhnler, die die Alternative: „Kapitalismus oder Sozialismus“ zu umgehen suchen.

Wer wirklich den Sozialismus will, hat keinen Grund, der Zuspitzung dieser Frage auszuweichen. Der Sozialismus ist dem Kapitalismus in politischer, ökonomischer, kultureller und jeder anderen Hinsicht haushoch überlegen. Er bietet zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit den werktätigen Massen eine gesicherte Existenz und solche Möglichkeiten zur Entwicklung der menschlichen Würde, der menschlichen Freiheit und Persönlichkeit wie keine frühere Gesellschaftsordnung. Die Gründe, aus denen der Kapitalismus einem offenen Wettbewerb, einem offenen Vergleich mit dem Sozialismus auszuweichen versucht, sind nur allzu durchsichtig.

Karl Marx sagte, daß das höchste Wesen für den Menschen der Mensch selbst ist, daß darum *alle* Bedingungen vernichtet werden müssen, unter denen der Mensch ein niedergedrücktes, versklavtes Wesen ist. Im Mittelpunkt des Marxismus-Leninismus, im Mittelpunkt der sozialistischen Gesellschaft steht der Mensch. Im Mittelpunkt der bürgerlichen Ideologie und der kapitalistischen Gesellschaft steht das Privateigentum an Produktionsmitteln, steht der Profit. Ein typischer Ausdruck der Unmöglichkeit, den Kapitalismus gegenüber dem Sozialismus *offen* zu verteidigen, ist die Erfindung des „Volkskapitalismus“, den man zwar in Worten sehr häufig, aber nicht in der gesellschaftlichen Praxis finden kann. Ein weiterer Ausdruck dieser Schwäche des Kapitalismus ist die Tatsache, daß er eine wahrheitsgemäße Information über den Sozialismus in Theorie und Praxis nicht verträgt, daß er die Lüge braucht, um weiter leben zu können. Die Wahrheit ist für ihn tödlich. Und wenn man aufmerksam die Hetze des Feindes bei auftretenden Mängeln und Schwierigkeiten unseres sozialistischen Aufbaus betrachtet, so ist das eigentlich eine Kritik am Kapitalismus selbst, eine Kritik an dem, *was uns dieser* in Form von ungenügendem Wissen, von Egoismus und Duckmäusertum, von Disproportionen in der Wirtschaft und anderem *hinterlassen hat*. Das große Verdienst der Arbeiterklasse und ihrer Partei ist es gerade, daß sie kühn und systematisch-planmäßig an der Beseitigung der Muttermale der kapitalistischen Gesellschaft in allen

ihren Formen arbeiten. Wir haben keinerlei Grund, der Konfrontierung von Kapitalismus und Sozialismus in Theorie und Praxis auszuweichen.

In der vorliegenden Arbeit konzentriere ich mich bei den angestellten Vergleichen im wesentlichen auf Veränderungen in der Klassenstruktur. Diese Veränderungen sind ein Ergebnis des Kampfes der Arbeiterklasse zur Verwirklichung jener alten Gleichheitsforderung, die in der Geschichte der Menschheit zwar immer wieder erhoben wurde, aber unter den Bedingungen der Ausbeutung und Unterdrückung nicht verwirklicht werden konnte. Nur die Arbeiterklasse kann, frei von utopistischen Träumereien, durch die Verwirklichung des Sozialismus auch die soziale Gleichheit der Menschen verwirklichen.

„Sozialismus“, sagte Lenin, „ist Abschaffung der Klassen“<sup>2</sup>; in dieser Richtung geht denn auch in der Übergangsperiode, im Zuge der Veränderungen in der ökonomischen Struktur, die Veränderung der Klassenstruktur vonstatten. Für die Sowjetunion sah das wie folgt aus:

Prozentualer Anteil der Klassen und Schichten an der Gesamtbevölkerung:	1913	1928	1937
Arbeiter und Angestellte	17,0	17,6	36,2
Kolchosbauern und genossenschaftlich organisierte Gewerbetreibende	—	2,9	57,9
Einzelbauern (ohne Großbauern) und nicht genossenschaftl. organis. werktätige Handwerker und Gewerbetreibende	66,7	74,9	5,9
Gutsbesitzer, städtische Großbourgeoisie und kleine Bourgeoisie, Händler und Großbauern	16,3	4,6	—

Trotz der großen Schwierigkeiten, die die Überwindung des kapitalistischen Erbes in jedem Lande, besonders aber in einem Agrarland, mit sich bringt, und der riesigen Verluste auf allen Gebieten, die der imperialistische Weltkrieg, der Bürgerkrieg und die militärische Intervention der imperialistischen Großmächte gegen die junge Sowjetmacht noch zusätzlich mit sich brachten, konnte die Lage der werktätigen Massen schon in der Übergangsperiode über das Niveau von 1913 gehoben werden. Sprunghaft stiegen die Erfolge mit dem Verschwinden der Ausbeuterklassen und dem Sieg des Sozialismus, als die Frage „wer — wen?“ entschieden war. Aufschlußreiche Angaben darüber enthält der Sammelband: „Die UdSSR in Zahlen“, dem auch die angegebenen Daten entnommen sind (Verlag Die Wirtschaft, Berlin 1956).

Charakteristisch für das Bestreben opportunistischer Kräfte in der Arbeiterbewegung Westdeutschlands, die Frage Kapitalismus oder Sozialismus zu umgehen, sind die den Theorien vom „Volkskapitalismus“ sehr nahekommenden Ansichten über die „Transformationsperiode“, nach denen in entwickelten kapitalistischen Ländern angeblich ohne eine Veränderung der Machtverhältnisse eine „Transformation“ zur klassenlosen Gesellschaft stattfinden würde. Die nachfolgenden Angaben über diese „Transformation“ in Westdeutschland führen nicht nur diese Theorien ad absurdum, sondern bestätigen auch die marxistisch-leninistische Theorie von der Notwendigkeit, die kapitalistischen Machtverhält-

<sup>2</sup> W. I. Lenin, AW in 2 Bdn., Bd. II, Moskau 1947, S. 620.

nisse zu beseitigen und die Macht der Arbeiterklasse zu errichten. Ohne diese Macht ist eine Entwicklung zum Sozialismus unmöglich; sie bestätigen somit auch, daß allein die Arbeiter-und-Bauern-Macht in der Deutschen Demokratischen Republik dem Sozialismus den Weg zu bahnen imstande ist, daß die soziale Ungleichheit der Menschen eine dem Kapitalismus inhärente Erscheinung ist.

Die „Transformation“ innerhalb der kapitalistischen Klassengesellschaft geht angeblich so vonstatten, daß die industrielle Beweglichkeit „in der Richtung einer Einebnung der gesellschaftlichen Differenzierung, einer Auflösung der Klassenunterschiede...“ vor sich geht<sup>3</sup>, daß die gewaltige Ausdehnung der kapitalistischen Produktionsweise die Klassenschichten nicht „ökonomisch und soziologisch polarisierte“, daß die Mehrheit der Bevölkerung nicht „ausschließlich zu Arbeitern“, sondern „im Gefolge der technischen Umgestaltung des industriellen Prozesses zu einem wachsenden Teil zu Angestellten, zu einem neuen Mittelstand“ wird.<sup>4</sup>

In diesen Auffassungen spukt die alte opportunistische Produktivkräftetheorie, von der die Entstehung materieller Voraussetzungen für den Sozialismus im Schoße der kapitalistischen Gesellschaft verabsolutiert, d. h. der Entwicklungsstand der Produktivkräfte losgelöst von den kapitalistischen Produktionsverhältnissen betrachtet wird. Unmittelbare Grundlage für die Spaltung der Gesellschaft in Klassen sind aber gerade die auf Privateigentum an den Produktionsmitteln basierenden Produktionsverhältnisse, ohne deren Veränderung eine Änderung der Klassenstruktur oder eine Aufhebung der Klassen nicht möglich ist. Unter den Bedingungen des Privateigentums an Produktionsmitteln kann zwar die Entwicklung der Produktivkräfte einzelne kleine Warenproduzenten zu Kapitalisten werden lassen, aber auf diesen Grundlagen kann es keine Entwicklung zum Sozialismus geben. Hierfür ist ein Bruch mit dem Privateigentum an Produktionsmitteln notwendig, ein Sprung in eine neue Qualität, eine Revolution. Das zu verschleiern, ist das ganze Streben der Bourgeoisie; das nicht zu verstehen, ist das Malheur aller Reformisten.

Doch das Privateigentum wird nicht nur ideologisch, sondern auch höchst materiell mit allen der Bourgeoisie zur Verfügung stehenden Mitteln verteidigt. Darum ist für die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln eine Macht erforderlich, die am Sozialismus interessiert und die fähig ist, die Macht der Bourgeoisie zu überwinden. Das ist die Macht der Arbeiterklasse, deren politische Grundlage das Bündnis der Arbeiterklasse mit den werktätigen Bauern ist. Mit der Errichtung der Arbeiter-und-Bauern-Macht ist der erste Schritt zur Entscheidung der Frage „wer — wen?“ getan.

Das Kriterium der Wahrheit ist die Praxis. Rechnen wir zum Vorteil der „Transformatoren“ das Beispiel der Verringerung der Eisenbahnklassen von vier auf zwei<sup>5</sup> nicht als „Beweis“ für die Entwicklung zur klassenlosen Gesellschaft. Scheiden wir auch den von Sternberg selbst wieder aufgehobenen

<sup>3</sup> Siegfried Landshut, Die Auflösung der Klassengesellschaft, Gewerkschaftliche Monatshefte Nr. 8, 1956, S. 452.

<sup>4</sup> Sternberg, Marx und die Gegenwart, Verlag für Politik und Wirtschaft, S. 323 und 327.

<sup>5</sup> Siegfried Landshut, Die Auflösung der Klassengesellschaft, Gewerkschaftliche Monatshefte Nr. 8, 1956, S. 451.



„Beweis“ über den wachsenden neuen Mittelstand aus. Sternberg schreibt dort, daß das *objektive* Dasein der Mehrheit der Angestellten in wesentlichen (!) Punkten dem der Arbeiter entspreche — ihre Gehälter seien kaum höher als die der Arbeiter und die Veränderung im industriellen und technischen Prozeß mache in der Krise die Angestellten so arbeitslos wie die Arbeiter<sup>6</sup>. Dem muß notwendig als entscheidender Punkt hinzugefügt werden, daß die Mehrzahl der Angestellten im Kapitalismus genauso frei von Eigentum an Produktionsmitteln ist wie der Arbeiter und so von der Bourgeoisie ebenfalls ausgebeutet wird. Darum rechnen wir auch die Mehrheit der Angestellten mit zur Arbeiterklasse. Nur ein kleiner Teil von ihnen tendiert seiner ganzen Stellung nach zur Bourgeoisie. Und besonders dieser Teil ist es, der den *nicht wesentlichen* Unterschied zwischen den Arbeitern und der Mehrheit der Angestellten überbetont und eine kleinbürgerliche Mentalität fördert, die das *prinzipiell Gemeinsame* nicht sehen möchte. Aber die Klassenstruktur der Gesellschaft ist objektiv bestimmt und nicht von den Wünschen und Vorstellungen Einzelner.

„Als Klassen bezeichnet man große Menschengruppen, die sich voneinander unterscheiden nach ihrem Platz in einem geschichtlich bestimmten System der gesellschaftlichen Produktion, nach ihrem (größtenteils in Gesetzen fixierten und formulierten) Verhältnis zu den Produktionsmitteln, nach ihrer Rolle in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit und folglich nach der Art der Erlangung und der Größe des Anteils am gesellschaftlichen Reichtum, über den sie verfügen. Klassen sind Gruppen von Menschen, von denen die eine sich die Arbeit einer anderen aneignen kann infolge der Verschiedenheit ihres Platzes in einem bestimmten System der sozialen Wirtschaft.“<sup>7</sup>

Sehr aufschlußreich ist eine Zusammenstellung des christlichen Sozialreformers Gerhard Kroll<sup>8</sup>, der die Vermögensbildung in der Bundesrepublik untersucht hat und ungewollt bestätigt, wie sich in Westdeutschland eine Klasse die Früchte der Arbeit anderer aneignet:

	1950	1951	1952	1953	1954	gesamt
Gesamte Nettovermögensbildung (in Milliarden DM)	18,0	22,4	22,4	25,2	27,5	115,5
davon Vermögensbildung der Unternehmer	15,3	20,5	21,1	23,1	23,8	103,8

Kroll schreibt, daß der Kreis der Unternehmer ca. 2,5 Millionen Personen umfaßt (mit Kleingewerbetreibenden). Auf die Industrieunternehmer (hochgeschätzt 700 000 Personen) entfallen 87 Milliarden DM. Das heißt:

62 0/0 des seit 1950 gebildeten Vermögens befinden sich in den Händen von 4,5 0/0 der Bevölkerung (Unternehmerhaushalt mit drei Personen gerechnet) oder

93 0/0 (mit Kleingewerbetreibenden) in den Händen von nicht mehr als 15,6 0/0 der Bevölkerung.

So sieht die „Einebnung der Gesellschaft“ in Westdeutschland aus. Kroll sucht die Ursachen für diese Erscheinung in moralischen Faktoren. Die von ihm richtig

<sup>6</sup> Vgl. Sternberg, a. a. O., S. 327.

<sup>7</sup> W. I. Lenin, AW in 2 Bdn., Bd. II, Moskau 1947, S. 570.

<sup>8</sup> In der Zeitschrift „Die neue Ordnung“, Paderborn 1956, Nr. 1, Jahrgang 10.

empfundene Ungerechtigkeit hat aber ihre wirklichen Grundlagen nicht im Moralischen, sondern im Privateigentum an den Produktionsmitteln. Es ist keineswegs so, daß, wie manchmal verleumderisch behauptet wird, die 4,5 % der Bevölkerung besonders sparsam und dadurch zur Vermögensbildung befähigt wären. Das widerlegt sogar Kroll selbst, wenn er nachweist, daß der persönliche Konsum der Unternehmer ein Vielfaches (das sechsfache, was als Durchschnittswert noch vieles verschleiert) von dem der Lohnempfänger beträgt.

Die kapitalistische Ökonomik und die in ihr herrschenden Gesetze führen dazu, daß am Verhältnis von Ausbeutern und Ausgebeuteten nichts „transformiert“ wird als der Grad der Abhängigkeit und Ausbeutung der Arbeiter, insofern nämlich, als Ausbeutung und Unterdrückung ständig vermehrt und verschärft werden.

Innerhalb der Unternehmerschaft gibt es eine kleine Gruppe, die Finanzoligarchie, die sich in Westdeutschland aus ca. 300 Familien zusammensetzt. Sie sind die eigentlichen Herren und Beherrscher Westdeutschlands; denn sie besitzen bzw. kontrollieren die Wirtschaft, den Staat und fast alle Informationsmittel. *In Westdeutschland hat nach der Niederschlagung des Faschismus nur eine Transformation stattgefunden: die Wiederherstellung der Macht des Finanzkapitals.*

Charakteristisch für diese Entwicklung ist die Vertiefung der Klassengegensätze, die seinen Ausdruck in einer verschärften (wenn auch durch neue Formen oft verschleierte) Ausbeutung einerseits und in der wachsenden Kampfbereitschaft der Arbeiterklasse andererseits findet. Der Klassenkampf ist Ausdruck der Existenz von Widersprüchen zwischen großen, vor allem durch ihre Stellung zu den Produktionsmitteln unterschiedenen Menschengruppen. Dieser Kampf ist die für die Klassengesellschaft allgemeine Form der Bewegung, Veränderung und Entwicklung der Klassen und der Gesellschaft.

Aber auch für das Kleinbürgertum, diese relativ große, zwischen Bourgeoisie und Proletariat stehende Menschengruppe, gibt es kein stilles Plätzchen, an dem eine Transformation, eine Abstumpfung der Widersprüche und ein Verlöschen des Klassenkampfes möglich wären. Karl Marx hat in seinem Hauptwerk „Das Kapital“ die Gesetze aufgedeckt, die im Kapitalismus zur Reduzierung der kleinen Warenproduktion und zur Verringerung des Kleinbürgertums führen. Das ergibt sich aus der im Kapitalismus beständig wirkenden Tendenz, „die Produktionsmittel mehr und mehr von der Arbeit zu scheiden, und die zersplitterten Produktionsmittel mehr und mehr in große Gruppen zu konzentrieren, also die Arbeit in Lohnarbeit und die Produktionsmittel in Kapital zu verwandeln“<sup>9</sup>.

Die Marx-Kritiker sagen nun, da das Kleinbürgertum nicht verschwunden sei, sei diese grundlegende These des Marxismus hinfällig geworden. In der Praxis kann aber sehr wohl die von Marx entdeckte Tendenz auch noch heute nachgewiesen werden. So weisen schon die angeführten Zahlen über die Vermögensbildung einen sehr hohen Grad der Konzentration von Kapital und Lohnarbeit aus. Zum anderen muß man sehen, daß die kleinen Warenproduzenten sehr beharrlich gegen ihre Proletarisierung ankämpfen und sich in ihrer „Selbstständigkeit“ zu behaupten suchen. In diesem ganzen Produktionssektor bildet heute noch der Achtstundenarbeitstag eine Ausnahme, und oft wahren diese

<sup>9</sup> Karl Marx, Das Kapital, Dietz Verlag, Berlin 1956, Bd. III, S. 941.

Schichten ihre Selbständigkeit nur um den Preis einer Lebensführung, die unter der von Lohnarbeitern liegt. Weiterhin muß man sehen, daß große Teile der kleinen Warenproduzenten als „selbständige“ Kräfte nur noch registriert sind. In Wirklichkeit sind sie oft in eigener Werkstatt produzierende Lohnarbeiter eines Unternehmers, der das Material liefert und auch den Absatz in seiner Hand hat. Ein anderes wesentliches Moment, das der genannten Tendenz entgegenwirkt, sind die imperialistischen Kriege und ihre wirtschaftlichen Folgen. In diesen Kriegen werden in unerhörtem Maße Produktivkräfte vernichtet und die menschliche Gesellschaft in ihrer Entwicklung um Jahrzehnte zurückgeworfen. Das bedeutet, daß nach den Kriegen ein Prozeß beginnt, der in vieler Hinsicht als eine, allerdings modifizierte, Wiederholung bereits durchlaufener Entwicklungsstadien zu werten ist. Nach den Kriegen ist es notwendig und „lohnt“ es sich, wieder in großem Maße mit zwerghaften Produktionsmitteln zu arbeiten, bis der alte Entwicklungsstand erreicht ist. Darum ist nach den Kriegen auch ein Ansteigen der Zahl der kleinen Warenproduzenten zu verzeichnen. Das alles kann aber die von Marx aufgedeckte grundsätzliche Entwicklungstendenz nicht aufheben.

In den letzten hundert Jahren kapitalistischer Entwicklung wurde z. B. das Handwerk dezimiert — einst die dominierende Schicht der Städte, heute eine kleine Minderheit. In Westdeutschland und Westberlin ist der Prozeß der Reduzierung der Handwerksbetriebe in den letzten Jahren aus folgenden Zahlen ersichtlich:

Jahr	Bundesrepublik	Westberlin
1952	869 570	33 300
1954	859 923	29 127
1955	847 165	26 354
1952 bis 1955	— 22 405	— 6 946 <sup>10)</sup>

Über die Entwicklung in der Landwirtschaft gibt der von der Adenauerregierung dem Bundestag unterbreitete „Grüne Bericht 1957“ einen Einblick, der für die „ehrlichen Transformatoren“ kein Lichtblick sein dürfte. Die ökonomischen Gesetze des Kapitalismus und die vom Bonner Staat betriebene Wirtschaftspolitik haben für die Landwirtschaft folgende Ergebnisse:

Jahr	Zahl der Betriebe von 0,5 ha LN bis zu 10 ha	Zahl der Betriebe mit über 10 ha LN
1949	1 527 647	382 932
1955	1 423 477	392 433
	— 104 170	+ 9 501

Wenn man günstigenfalls annimmt, daß der Zugang bei den Betrieben mit über 10 ha landwirtschaftlicher Nutzfläche aus der Gruppe der Betriebe erfolgt ist, die 1949 weniger als 10 ha hatten, so ergibt sich, daß aus der letztgenannten Gruppe 94 669 Bauern ihr Eigentum an Produktionsmitteln eingebüßt haben und faktisch proletarisiert worden sind. Nur 9501 sind zur Dorfbourgeoisie „aufgestiegen“.

An Stelle einer „Einebnung der Gesellschaft“ finden wir auch im Sektor der kleinen Warenproduktion den Prozeß der Polarisierung der Gesellschaft. Das

<sup>10</sup> Statistisches Jahrbuch der Bundesrepublik 1953, 1954, 1955.



Kleinbürgertum hat nicht wie die Bourgeoisie und das Proletariat eine selbständige Bewegungsrichtung. Es befindet sich in einem kapitalistischen Differenzierungsprozeß, in einer widersprüchlichen Bewegung zur Arbeiterklasse einerseits und zur Bourgeoisie andererseits. Die *scheinbare* Unveränderlichkeit der Lage der auf dem Scheidepunkt zwischen Sozialismus und Kapitalismus stehenden kleinen Warenproduzenten ist die Basis für das politische Schwanken dieser Schicht zwischen den beiden Polen des Klassenkampfes und auch die Basis für allerlei Theorien, die eine Aussöhnung der Klassenwidersprüche zum Inhalt haben, wie z. B. die Theorie von der „Transformationsperiode“.

Der hier kurz skizzierte Differenzierungsprozeß, der immer mehr zur Unterwerfung, zur Ausbeutung und oft auch zur Ruinierung der wirtschaftlich schwächeren durch die stärkeren Unternehmen führt, wird durch das Wirken des Finanzkapitals noch verschärft. Am 1. Juni 1956 betrug z. B. die Schuldenhöhe der Landwirtschaftsbetriebe 8,2 Milliarden DM. Davon sind 54 % mittel- und kurzfristige Kredite (Zinsfuß meist über 12 %), die in der Regel von den schwächeren Betrieben in Anspruch genommen werden müssen. 1955/56 hat die Landwirtschaft (vor allem werktätige Bauernschaft) fast eine halbe Milliarde DM für Zinsen zahlen müssen. Die Vertiefung der Widersprüche wirkt sich besonders nachteilig auf die Landarbeiter aus, die der verschärften Ausbeutung z. T. durch Landflucht auszuweichen versuchen. Selbst Befürworter der hier skizzierten Veränderungen der Klassenstruktur in der Landwirtschaft müssen zugeben, daß der schon ohnehin große Abstand der Landwirtschaftslöhne von den Löhnen in der übrigen Wirtschaft „absolut größer geworden ist“.<sup>11</sup> Das bedeutet eine absolute Verschlechterung der Lage der Landarbeiter, denn selbst die in der Industrie erkämpften Lohnaufbesserungen reichen immer weniger, den davonlaufenden Preisen zu folgen.

Auch die Kleinaktienausgabe kann nichts an der Klassendifferenzierung in Westdeutschland ändern. In der Praxis bedeutet sie eine einfache Kreditaufnahme der Unternehmer bei den Arbeitern zu äußerst günstigen Bedingungen. Den Unternehmern helfen diese Gelder, noch mehr zu akkumulieren und weitere Arbeitskräfte einzusparen; sie helfen ihnen, Illusionen zu verbreiten und dem Drang nach Verstaatlichung des kapitalistischen Großbesitzes entgegenzuwirken. Den Arbeitern geben diese Anteile keinerlei Eigentümerrechte. Die Arbeiter mit Kleinaktien können auf die Produktion ebenso wenig wie auf die Verteilung des erarbeiteten Vermögens Einfluß nehmen. Das bleibt den Hauptaktionären vorbehalten, den wirklichen Eigentümern. „Volkskapitalismus“ ist Volksbetrug.

Die Praxis zeigt also, daß es, entgegen vielen anders lautenden Theorien, unter der Monopolherrschaft eine Entwicklung zum Sozialismus, zur klassenlosen Gesellschaft nicht gibt und nicht geben kann. Im Gegenteil, die ökonomischen Gesetze des Kapitalismus vertiefen die soziale Ungleichheit, vertiefen die Klassengegensätze. Diese Entwicklung, diese Bewegung der Klassen kann nur aufgehalten und in andere Bahnen gelenkt werden, wenn eine grundlegende Veränderung der Machtverhältnisse erfolgt, wenn die zum Sozialismus drängende Macht größer ist als die zum Kapitalismus drängende.

So unerläßlich und wichtig hierzu die Errichtung der politischen Herrschaft der Arbeiterklasse ist, so ist sie doch erst nur die grundlegende Voraussetzung

<sup>11</sup> Kriedemann (SPD), Protokoll der 195. Sitzung des 2. Bundestages, S. 11 101.

und das Hauptinstrument zur sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft. Lenin hat darauf hingewiesen, daß die Hauptformen der gesellschaftlichen Produktion und die Hauptkräfte in der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in allen Ländern im wesentlichen die gleichen sind: Kapitalismus, kleine Warenproduktion, Sozialismus; Bourgeoisie, Kleinbürgertum, Arbeiterklasse.<sup>12</sup> Am Ende dieser Periode gibt es im wesentlichen nur noch sozialistische Produktionsformen und sozialistische Klassenkräfte und Schichten. Dazu sind aber grundlegende ökonomische Umgestaltungen notwendig, deren Prinzipien in der Neuen Ökonomischen Politik der KPdSU begründet wurden.

Die Problematik in bezug auf die Umgestaltung jener kapitalistischen Betriebe, die nach Enteignung des Monopolkapitals und Großgrundbesitzes noch weiterhin existieren, besteht im allgemeinen darin, daß die in ihnen enthaltenen *Möglichkeiten* zur Verbesserung des Lebens der Gesellschaft auf dem Wege der Steigerung der Arbeitsproduktivität und durch die Umgestaltung der kapitalistischen Grundlagen in sozialistischer Richtung voll ausgenutzt werden. An die Stelle der Triebkraft Profit bei den Unternehmern und des ökonomischen Zwanges zur Arbeitsdisziplin bei den Arbeitern muß als neue Triebkraft die *sozialistische* Arbeitsdisziplin treten, die der Verwirklichung des sozialistischen Gesetzes der höchstmöglichen Befriedigung der Bedürfnisse der Gesellschaft dient. Dieser Wechsel vollzieht sich im Kampf gegen die an der Erhaltung des Profits interessierten Kräfte; gleichzeitig muß auch das Bewußtsein der Arbeiterklasse durch die erzieherische Arbeit der Partei auf eine höhere Stufe gehoben werden. Diese Problematik wird in unserer Republik durch die Spaltung Deutschlands besonders kompliziert, worauf ich später noch eingehen werde.

Die Überleitung der kleinen Warenproduktion auf die Bahnen der sozialistischen Großproduktion hat ihre eigene Problematik. Die der kleinen Warenproduktion zugrunde liegenden ökonomischen Verhältnisse führen, wie an den Zahlen über die westdeutsche Landwirtschaft gezeigt wurde, zur Entstehung neuer kapitalistischer Betriebe. Unter unseren Verhältnissen wird diese Tendenz zwar eingeschränkt, aber noch nicht aufgehoben. Dies kann nur durch die Überleitung der kleinen Warenproduktion auf sozialistische Bahnen erreicht werden. Gleichzeitig unterstützt der sozialistische Staat die kleinen Warenproduzenten, um sie, solange sie sich noch nicht für sozialistische Produktionsformen entschieden haben, vor einer Ruinierung zu bewahren. Auch diese Tendenz der Ruinierung kann nur durch die Überwindung der individuellen, zwerghaften Produktion und ihre Überleitung auf die Bahnen des Sozialismus aufgehoben werden. Durch die Stärkung der Produktivkräfte, die auf dem Lande vor allem von seiten der MTS erfolgt, und durch geduldige Überzeugungsarbeit soll die allmähliche Überleitung der kleinen Warenproduzenten auf die Bahnen einer genossenschaftlichen Produktion erreicht werden. Ohne diese Umgestaltung stünde man trotz Beseitigung des Kapitalismus einige Zeit später wieder vor der Existenz kapitalistischer Betriebe, weil die einfache Warenproduktion eine ständige Grundlage für das Entstehen von Kapitalismus ist.

Die Überleitung der kleinen Warenproduktion auf sozialistische Bahnen bedeutet die Schaffung solcher Produktionsformen, in denen die verkümmerten Produktivkräfte ganzer Wirtschaftszweige einen neuen Aufschwung nehmen

<sup>12</sup> Vgl. W. I. Lenin, AW in 2 Bdn., Bd. II, Moskau 1947, S. 616.

können, und zwar zum Nutzen der Gesellschaft und zum eigenen Vorteil des ehemaligen Kleinbürgertums. Politisch bedeutet dies, daß eine ganze Schicht der Gesellschaft unter Führung der Arbeiterklasse den Boden beseitigt, den die Bourgeoisie seit Beginn des Kampfes zur Spaltung und Schwächung der Arbeiterklasse ausnutzen konnte, daß eine neue sozialistische Klasse entsteht, die zusammen mit der Arbeiterklasse, befreit von jeder Ausbeutung, den Weg zur klassenlosen, zur kommunistischen Gesellschaft beschreitet. Die Lösung dieser Aufgabe wird ebenfalls durch die Spaltung Deutschlands besonders kompliziert.

Die große Bedeutung der ökonomischen Umgestaltung in der Übergangsperiode besteht in der Beseitigung aller Bedingungen und Beziehungen, unter denen der Mensch ein niedergedrücktes und versklavtes Wesen ist, in der Schaffung der materiellen Grundlage für die volle und allseitige Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit.

Im Kampf gegen alle utopistischen Träumer und reaktionären Demagogen, die der Menschheit den Weg zu wirklicher Freiheit nicht zeigen können bzw. nicht zeigen wollen, sind die Marxisten gezwungen, die *realen* Bedingungen zur Befreiung und Entfaltung des Menschen in den Vordergrund der Auseinandersetzungen zu stellen. Das wird von den Kräften, die selbst alles tun, um die Versklavung des Menschen in all ihren Formen aufrechtzuerhalten, so ausgelegt, als wären die Mittel schon der Zweck unseres Kampfes selbst. Die sozialistische Demokratie ist aber nicht das Ziel, sondern ein unerläßliches Mittel zur Entfaltung der schöpferischen Kräfte der Volksmassen bei der Schaffung der sozialistischen Ökonomik; diese sozialistische Ökonomik wiederum ist die objektive Grundlage, auf der sich neue Beziehungen zwischen den Menschen entwickeln können, kameradschaftliche Beziehungen der gegenseitigen Hilfe und Achtung, angefangen von der kleinsten Zelle der Gesellschaft, der Familie, bis zu den großen Formen gesellschaftlichen Zusammenwirkens.

In unserer Republik haben sich in den gesellschaftlichen Beziehungen und ihren ökonomischen Grundlagen bereits wesentliche Veränderungen vollzogen. Das war möglich, weil hier eine neue, eine sozialistische Staatsmacht geschaffen worden ist. So erhöhte sich der prozentuale Anteil der sozialistischen Eigentumsformen am Aufkommen des gesellschaftlichen Gesamtproduktes wie folgt:

Jahr	Volkseigene Betriebe	Genossenschaften <sup>13)</sup>
1950	52,8	3,6
1952	58,1	4,1
1955	62,5	5,8

Innerhalb der Land- und Forstwirtschaft, wo der größte Teil des Kleinbürgertums konzentriert ist, vollzogen sich folgende Veränderungen im prozentualen Anteil der einzelnen Eigentumsformen an der Bruttoproduktion:

Jahr	Volkseigene Betriebe	Genossenschaften	Einfache Warenproduktion	Kapitalist. Betriebe <sup>13)</sup>
1952	9,9	—	68,9	21,1
1953	17,8	8,3	62,2	11,7
1954	15,1	9,6	61,2	14,2
1955	13,5	13,7	60,4	12,4

<sup>13</sup> Statistisches Jahrbuch der Deutschen Demokratischen Republik, VEB Deutscher Zentralverlag, Berlin 1956, S. 7.



Auch hier ist eine Linie sichtbar, die das Wachstum des Sozialismus und die relative Abnahme des kapitalistischen Sektors erkennen läßt. Die grobe klassenmäßige Gliederung unserer Bevölkerung sieht ungefähr so aus:

Arbeiter und Angestellte	ca. 72 0/0
Kleinbürgertum	ca. 27 0/0
Kapitalisten	ca. 1 0/0

Diese Zahlen sind sicherlich die Ursache dafür, daß verschiedentlich behauptet wird, die Frage „wer — wen?“ sei in der Deutschen Demokratischen Republik bereits in jeder Hinsicht entschieden. Demgegenüber ist es notwendig, sehr konkret zu sagen, in welcher Beziehung diese Frage entschieden ist. Genosse Walter Ulbricht erklärte auf der 3. Parteikonferenz, „daß in der Zeit des ersten Fünfjahrplanes die Frage „wer — wen?“ zugunsten des werktätigen Volkes und zugunsten der reaktionären monopolistischen Kräfte Westberlins und Westdeutschlands entschieden wurde“<sup>14</sup>. Das bedeutet nicht, daß in der Deutschen Demokratischen Republik die Frage „wer — wen?“ schon in der gleichen Weise entschieden wäre, wie sie etwa im Jahre 1937 in der Sowjetunion entschieden war; wenn dem so wäre, hätten wir keinen Grund mehr, über die Kompliziertheit des Klassenkampfes und viele damit zusammenhängende Schwierigkeiten in der Deutschen Demokratischen Republik zu diskutieren. In der Politik wie auch sonst im Leben darf man bekanntlich die Möglichkeit nicht mit der Wirklichkeit verwechseln. In der Politik ist eine Entscheidung praktisch erst dann gefallen, wenn die betreffende Aufgabe im wesentlichen gelöst ist. Kann man aber sagen, daß das z. B. für die Aufgabe der sozialistischen Umgestaltung der Landwirtschaft schon zutrifft? Der überwiegende Teil der landwirtschaftlichen Nutzfläche wird noch privat bewirtschaftet. Erst wenn die Masse der Mittelbauernschaft in den Genossenschaften zusammengeschlossen ist, kann man sagen, daß der Sozialismus gesiegt hat. Die Erreichung dieses Zieles erfordert aber noch viel geduldige Arbeit und Kampf gegen kapitalistische Beeinflussungen der Bauernschaft.

Wenn ich mich gegen die globale Feststellung wende, die Frage „wer — wen?“ sei bereits zugunsten des Sozialismus entschieden, so bedeutet das keineswegs, daß ich einer Popularisierung dieser Losung im Hinblick auf die in der Deutschen Demokratischen Republik noch vorhandenen kapitalistischen Kräfte das Wort rede. Die Losung hat viel prinzipiellere Bedeutung; deswegen erfaßt sie auch zu wenig das Neue in unserer Situation. Die Losung „wer — wen?“ hat die wichtige Aufgabe, die große Grundlinie des Kampfes zwischen Kapitalismus und Sozialismus überhaupt aufzureißen. Sie kann deshalb gar nicht die ganze Kompliziertheit der verschiedenen Erscheinungsformen des Gegensatzes von Kapitalismus und Sozialismus erfassen und die Widersprüche etwa im Lager der Bourgeoisie oder die ganze Differenziertheit des Klassenkampfes in der Übergangsperiode aufdecken.

Darum halte ich es für notwendig, jeweils zu sagen, in welcher Beziehung die Frage „wer — wen?“ entschieden ist, welcher Teil der Gesamtaufgabe gelöst ist. Und entschieden ist der Kampf im Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik mit der ganzen Bourgeoisie in bezug auf die *Staatsmacht*, mit den Kräften

<sup>14</sup> Walter Ulbricht, Protokoll der 3. Parteikonferenz, Dietz Verlag, Berlin 1956, S. 29.

des Junkertums und der Großbourgeoisie auch in bezug auf die ökonomischen Fragen. Es sind in der Deutschen Demokratischen Republik also die wesentlichen Voraussetzungen geschaffen, um den Sieg des Sozialismus auch auf allen anderen Gebieten zu erringen.

Die *wichtigste äußere Bedingung* in diesem Kampf und für den Erfolg dieses Kampfes ist die *Existenz des sozialistischen Weltlagers*, von dem die Deutsche Demokratische Republik ein untrennbarer Bestandteil ist. Aus dieser Tatsache und der Stärke der Arbeiterklasse in unserer Republik ergeben sich viele neue Möglichkeiten, um großen Teilen der kleinen und mittleren Bourgeoisie die Preisgabe ihrer egoistischen Klassenvorteile zu erleichtern und ihnen statt dessen den zutiefst humanistischen Vorteil, nur von der eigenen Arbeit zu leben und mit dieser Arbeit der Gesellschaft zu dienen, als einen wirklichen, als einen gesellschaftlichen und auch persönlichen Fortschritt nahezubringen. Die Arbeiterklasse hat heute die Möglichkeit, mit Unterstützung dieser Kräfte ein Stück Kapitalismus nach dem anderen zu überwinden.

In verallgemeinerter Form kann man sagen, daß es in der Übergangsperiode darauf ankommt, die Widersprüche zu beseitigen, die zwischen der Arbeiterklasse und der Bourgeoisie, dem Kleinbürgertum und der Bourgeoisie sowie auch zwischen der Arbeiterklasse und dem Kleinbürgertum existieren. Der Weg zur Lösung dieser Widersprüche ist durch deren ökonomische Grundlagen im wesentlichen vorgezeichnet. Wie schon angedeutet, spielt hierbei auch das bestehende Kräfteverhältnis eine große Rolle. Was bei einer Klassenanalyse auf keinen Fall außer acht gelassen werden darf, ist die Frage nach dem Hauptwiderspruch in den gegebenen Klassenbeziehungen. Erst das *zusammen* gibt ein klares Bild sowohl über die Klassenfronten wie über die Wege zur Lösung der einzelnen Widersprüche. *Das Problem der Verschärfung besteht ja vor allem in der Frage nach der Grundtendenz des Kampfes zur Lösung der Klassenwidersprüche*, d. h. darin, ob die in der Übergangsperiode vorhandenen Widersprüche zwischen den Klassen und sozialen Schichten auf dem Wege der Zuspitzung oder Abstumpfung, auf dem Wege der Verschärfung oder Milderung des Klassenkampfes beseitigt werden. Da sich alle bisher genannten Widersprüche voneinander unterscheiden, haben wir es auch mit unterschiedlichen Prozessen im Klassenkampf zu tun, wobei der Hauptwiderspruch eine besondere Rolle spielt. Der Hauptwiderspruch ist in einer bestimmten Phase des Klassenkampfes stets nur einer.

Ich halte die Auffassung mancher marxistischer Theoretiker, die sowohl im Klassenkampf der Deutschen Demokratischen Republik einen Hauptwiderspruch aufdecken wollen, als auch im Klassenkampf der Bundesrepublik und schließlich noch einen dritten im gesamtdeutschen Kampf, der sich wahrscheinlich irgendwo an den Zonengrenzen abspielen soll, nicht für richtig. Ich bin der Meinung, daß es in unserem Kampf nur einen Hauptwiderspruch gibt, der die Grundlage für die Strategie der Arbeiterklasse in ganz Deutschland bildet und von dem auch die Problematik des Klassenkampfes in der Übergangsperiode in der Deutschen Demokratischen Republik durchdrungen ist.

### *Die Frage des Hauptwiderspruches in unserem Klassenkampf*

Man darf den Hauptwiderspruch nicht mit dem Grundwiderspruch gleichsetzen. Der *Grundwiderspruch* in der kapitalistischen Gesellschaft ist z. B. der

Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Charakter des Produktionsprozesses und der privatkapitalistischen Form der Aneignung. Den *Hauptwiderspruch* bilden die beiden gegensätzlichen Kräfte: Proletariat und Bourgeoisie. Mitunter ist der Zusammenhang zwischen dem Grundwiderspruch und dem Hauptwiderspruch sehr kompliziert. Die Revolution von 1905 in Rußland z. B. hatte ihre wesentliche ökonomische Grundlage darin, daß das Wachstum der Produktivkräfte vor allem durch die auf starken Überresten der Leibeigenschaft beruhenden Produktionsverhältnisse gehemmt wurde. Verteidigt wurden diese Produktionsverhältnisse von der absolutistischen Macht des Zarismus. Ausgehend von dem Grundwiderspruch gab es damals Kräfte, die die liberale Bourgeoisie für die Hauptkraft im Kampf gegen den Absolutismus ansahen, die der Meinung waren, der Hauptwiderspruch sei der zwischen der liberalen Bourgeoisie und dem Zarismus. Daraus resultierte ein ausgesprochen opportunistischer „Plan“ über die Taktik des Proletariats in der Revolution. Dem stellte Lenin bekanntlich den Plan einer revolutionären Taktik entgegen. Lenin deckte auf, daß es Kräfte gab, die noch stärker als die Bourgeoisie an der Beseitigung der Überreste der Leibeigenschaft interessiert waren: Die Arbeiterklasse und die Bauernschaft, d. h. das Volk.<sup>15</sup>

Die Arbeiterklasse und die Bauern auf der einen Seite, die Macht der reaktionären Gutsbesitzer, die im Bündnis mit der Oberschicht des Finanzkapitals handelten, auf der anderen Seite — das war der Hauptwiderspruch im Rußland von 1905. Lenin wies nach, daß die liberale Bourgeoisie zu einem Kompromiß mit dem Zarismus strebte und daß folglich ihr Einfluß auf die revolutionären Kräfte ausgeschaltet werden mußte; er begründete, daß das Volk nur siegreich sein kann, wenn es sich um die Arbeiterklasse als die führende Kraft zusammenschließt. Lenin berücksichtigte bei der Analyse der russischen Wirklichkeit nicht nur den ökonomischen Grundwiderspruch, sondern bezog in seine Analyse die *historische Entwicklung* mit ein (die *Geschichte* der Widersprüche) sowie die bestehenden *politischen* Verhältnisse, die ja ebenfalls zu den *objektiven Faktoren* des Klassenkampfes gehören.

Wie notwendig die Berücksichtigung all dieser Faktoren ist, lehrte uns der Kampf unter den Bedingungen des Faschismus, als der reaktionärste Teil des Finanzkapitals die politische Macht ausübte. Obwohl auch hier der seit Jahrzehnten zum Durchbruch drängende Grundwiderspruch zwischen dem gesellschaftlichen Charakter des Produktionsprozesses und der privatkapitalistischen Form der Aneignung existierte, war unter den veränderten Bedingungen der Hauptwiderspruch nicht mehr der gleiche wie in der Zeit der Weimarer-Republik. In den Vordergrund trat, entsprechend dem neuen Hauptwiderspruch, der Kampf für die Schaffung einer antifaschistischen Volksfront zum Sturz des Hitlerregimes und zur Herstellung demokratischer Verhältnisse. Es war das große Verdienst der KPD, daß sie den neuen Hauptwiderspruch aufgedeckt und demgemäß für die Neugruppierung der Klassenkräfte, d. h. für die *Sammlung* aller demokratischen Kräfte unter Führung der Arbeiterklasse, gegen den Faschismus gekämpft hat. Darum konzentrierten auch die Faschisten ihre Hauptschläge auf die Kommunistische Partei, die unbeirrbar und unter großen Opfern ihre Linie verfolgte.

Als der Faschismus durch den heldenhaften Kampf der Sowjetarmee mili-

<sup>15</sup> Vgl. W. I. Lenin, AW in 2 Bdn., Bd. I, Moskau 1946, S. 441.



tärisch und politisch zerschmettert war, konzentrierte die Kommunistische Partei Deutschlands die Hauptaufmerksamkeit aller antifaschistisch-demokratischen Kräfte vor allem auf die Beseitigung der *ökonomischen Grundlagen* des Faschismus und aller seiner Überreste.

Entgegen den Beschlüssen des Potsdamer Abkommens behinderten die imperialistischen Besatzungsmächte die Entwicklung der sich neu formierenden demokratischen Kräfte und stellten sich schützend vor die Monopole und den Großgrundbesitz, die Grundlagen für Faschismus, Militarismus und Krieg. Die imperialistischen Kräfte verfolgten ihre alte Strategie der Spaltung der demokratischen Kräfte. So wurde z. B. ein zentraler Zusammenschluß nicht nur der KPD, sondern auch der Gewerkschaften lange Zeit verhindert und der antifaschistische Kampf dadurch zersplittert und geschwächt.

In der sowjetischen Besatzungszone hingegen wurde die Entwicklung der demokratischen Kräfte gefördert, und zwar aus der klaren Erkenntnis, daß die Demokratisierung Deutschlands das Werk der Deutschen selbst sein muß. Nur das konnte zu einem wirklichen Bruch mit der imperialistischen Vergangenheit führen, die durch aggressive und völkervernichtende Kriege so viel Leid über die Menschheit gebracht hatte. Diese Einstellung der sowjetischen Besatzungsmacht ergab sich aus ihrem sozialistischen Charakter, der nicht, wie der imperialistische Charakter der westlichen Besatzungsmächte, in Widerspruch zur Demokratie steht.

So wurde in Deutschland bereits Ende des Jahres 1945 eine unterschiedliche Entwicklung in den verschiedenen Besatzungszonen sichtbar. Nur die Einheit der Arbeiterklasse in ganz Deutschland hätte den weiteren Fortschritt in allen Gebieten Deutschlands sichern können. Sie ist die konsequenteste und stärkste aller demokratischen Kräfte und verfügt über jahrzehntelange Kampferfahrungen gegen den deutschen Imperialismus. Aber auch hier schalteten sich die imperialistischen Besatzungsmächte ein und fanden nicht nur in den geschlagenen deutschen Monopolisten, sondern leider auch in den Schumacherleuten willige Helfer zur Verhinderung der Einheit der Arbeiterklasse. So blieb schließlich die demokratische Umgestaltung in den Westzonen in ihren Anfängen stecken.

Über Marshallplan, Bizone und Abbruch der Londoner Konferenz im November 1947 führte eine Linie bis zur Bildung des Bonner-Separatstaates. Unter dem Machtbereich der imperialistischen Besatzungsmächte entwickelte sich wieder der Machtbereich der deutschen Imperialisten, dieser Erzfeinde jeder Demokratie, die heute wieder selbständig ihre volksfeindlichen Geschäfte in und außerhalb der Bundesrepublik besorgen. So bildete sich nicht nur der alte Gegensatz zwischen den demokratischen Kräften, deren Kern die Arbeiterklasse ist, und den antidemokratischen, imperialistischen Kräften aufs neue heraus, sondern auch in der eigenartigen, komplizierten Form, daß sich die beiden Seiten des *einen* Hauptwiderspruches in ganz Deutschland einerseits auf verschiedene Gebiete konzentrieren und sich als entgegengesetzte staatliche Ordnungen gegenüberstehen, andererseits aber zugleich auch in jedem dieser beiden Gebiete existent und wirksam sind, wenn auch mit entgegengesetzten Vorzeichen. In der Deutschen Demokratischen Republik ist die demokratische und sozialistische Seite des Hauptwiderspruches die herrschende und bestimmende, in Westdeutschland die imperialistische. Diese Kompliziertheit des Hauptwiderspruches führte dazu, daß das Klassenwesen der Spaltung Deutschlands, die *Polarisierung der*

*Macht grundverschiedener Klassenkräfte* vielfach nicht richtig gesehen wird. Die Frage der Einheit Deutschlands hat so von Anfang an den Kampf um den Sieg der demokratischen Kräfte über die imperialistische Reaktion zum Inhalt.

Der wiedererstehende deutsche Imperialismus trieb nach der politischen auch zur militärischen Verankerung seiner vor der Demokratie vorläufig geretteten Macht. Unterstützt wurde er hierbei vor allem vom USA-Monopolkapital, das die Expansionsbestrebungen des deutschen Imperialismus im Interesse seiner eigenen Weltherrschaftspläne und zum Kampf gegen das sozialistische Lager ausnutzt. In Verfolgung dieser Linie ist dem deutschen Militarismus die Rolle des Gendarmen in Europa, d. h. die schändliche Aufgabe zugedacht, die wachsenden demokratischen Kräfte in den westlichen Ländern niederzuhalten und die NATO zu einem schlagkräftigen Aggressionsinstrument zu machen. Durch die Spaltung, d. h. durch die räumliche Begrenzung seiner Niederlage hat sich der deutsche Imperialismus eine Basis schaffen können, von der aus er den Entscheidungskampf, für den er günstige Vorbedingungen, vor allem durch eine Lösung der Deutschen Demokratischen Republik vom sozialistischen Lager erreichen möchte, mit militärischen Mitteln führen will. Infolge all dieser Tatsachen und der Aggressionsabsichten des westdeutschen Finanzkapitals *trat auch die Frage des Kampfes für die Erhaltung des Friedens als ein Lebensbedürfnis des deutschen Volkes und der Völker Europas wieder in den Vordergrund.*

In der Deutschen Demokratischen Republik hat die Konsequenz der demokratischen Entwicklung unter Führung der Arbeiterklasse zu einer höheren Stufe der Demokratie, zur sozialistischen Demokratie, und zum Aufbau des Sozialismus geführt. Damit wurde eine seit Jahrzehnten in Deutschland stehende Aufgabe zur unmittelbaren Praxis. Der Grundwiderspruch zwischen dem gesellschaftlichen Charakter des Produktionsprozesses und der privatkapitalistischen Form der Aneignung wurde im wesentlichen beseitigt. In Westdeutschland aber blieb dieser Grundwiderspruch bestehen mit all seinen verhängnisvollen Auswirkungen. Die Lehren der Geschichte Deutschlands und die jüngste Entwicklung im Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik, die dem Frieden und der Demokratie feste gesellschaftliche Grundlagen in Gestalt der sozialistischen Produktionsverhältnisse und des sozialistischen Staates gibt, machen offensichtlich, *daß auch die Frage des Sozialismus eine Lebensfrage unserer Nation ist.*

Diese ganze Entwicklung hat eine sehr komplizierte Situation geschaffen. In einem Teil Deutschlands wird bereits der Sozialismus aufgebaut, im anderen Teil muß noch um Grundaufgaben der demokratischen Revolution gekämpft werden. Zwei grundverschiedene Machtbereiche mit unterschiedlicher Spezifik im Klassenkampf — aber in beiden Machtbereichen kämpft die Arbeiterklasse und das Kleinbürgertum *einer Nation*, kämpft die Bourgeoisie *eines Landes*; in beiden Machtbereichen geht der Kampf, wenn auch in unterschiedlicher Weise, um die Lösung der *Lebensfragen unserer Nation*, der Fragen des *Friedens*, der *demokratischen Wiedervereinigung* und des *Sozialismus*.

Zu allen drei Grundfragen stehen nur die Kräfte des Finanzkapitals und seine politische Ausgeburt, der deutsche Militarismus, in einem unversöhnlichen Gegensatz. Es gibt in ganz Deutschland keine andere Kraft, die in solcher Feindschaft zum Frieden, zur Demokratie und zum Sozialismus steht wie das deutsche Finanzkapital. Es gibt keine Klasse, die für die Lebensinteressen unserer Nation eine solche reale Gefahr darstellt wie das deutsche Finanzkapital.



*Die Finanzoligarchie in Westdeutschland ist der Hauptfeind*, weil sie im Interesse ihrer Maximalprofite bereit ist, den Frieden zu gefährden, der den Bedürfnissen der Volksmassen aller Länder entspricht, den unser Volk zur Heilung der Wunden des letzten Krieges so notwendig braucht und der eine Grundbedingung des weiteren sozialistischen Aufbaus in unserer Republik ist; sie ist der Hauptfeind, weil sie zur Sicherung ihrer Herrschaft und in Verfolgung ihrer Aggressionsziele die Spaltung Deutschlands vertieft, das Selbstbestimmungsrecht der deutschen Nation mit Füßen tritt und die Demokratie in Westdeutschland abbaut, was den nationalen Interessen unseres Volkes und den Interessen des sozialen Fortschrittes in Westdeutschland widerspricht und einen schnelleren Aufbau in der Deutschen Demokratischen Republik hemmt, während die Demokratisierung Westdeutschlands die Gefahr eines Krieges beseitigen und die Wiedervereinigung ermöglichen würde, wodurch zugleich die beste Voraussetzung für den Übergang zum sozialistischen Aufbau in ganz Deutschland geschaffen würde; die Finanzoligarchie ist der Hauptfeind, weil sie die Arbeiterklasse und andere werktätige Schichten brutal ausbeutet, weil sie mit Hilfe ihrer Monopolgewalt auch kleine und mittlere Unternehmer in ihrer Existenz bedroht, weil sie Kunst, Wissenschaft und Moral ihren schmutzigen Zielen unterwirft. Alles das trifft unmittelbar unsere Klassenbrüder und Verbündeten in Westdeutschland und wirkt sich auch auf die Herausbildung neuer, sozialistischer Beziehungen zwischen den Menschen in unserer Republik hemmend aus.

Es gibt innerhalb der Deutschen Demokratischen Republik keinen anderen Widerspruch (d. h. keinen, dessen beide Seiten im wesentlichen in unserer Republik vorhanden sind), der auch nur annähernd eine solche Bedeutung hätte und eine solche Rolle im Klassenkampf spielen würde, wie *der Widerspruch zwischen der in Westdeutschland und Westberlin an der Macht stehenden Finanzoligarchie einerseits und der Arbeiterklasse andererseits, die in einem Teil Deutschlands bereits die Macht besitzt und mit den übrigen werktätigen Massen verbündet ist*.

Das ist der Hauptwiderspruch in unserem Klassenkampf, in dem entsprechend der komplizierten Situation sozialistische und allgemein demokratische Elemente miteinander verflochten sind.

Die Entwicklung der im Hauptwiderspruch enthaltenen Extreme war überhaupt nur möglich im Rahmen von zwei verschiedenen Machtbereichen. Die Vereinigung solcher Extreme, wie es die sozialistischen Wirtschaftsformen, die sozialistische Demokratie und die Monopolunternehmen und der Militarismus sind, innerhalb eines und desselben Machtbereiches wäre unmöglich und müßte zu einer Explosion, d. h. zur Vernichtung eines der beiden Extreme im bewaffneten Kampf führen. Diese Konzeption des bewaffneten Kampfes liegt der Politik des Adenauerregimes zugrunde, weil es kraft der inneren Entwicklung der Deutschen Demokratischen Republik nicht auf eine Annäherung des Charakters der Machtverhältnisse in der Deutschen Demokratischen Republik an die Machtverhältnisse in der Bundesrepublik, d. h. auf eine reaktionäre und konterrevolutionäre Entwicklung, rechnen kann. Für uns ergibt sich aus der Erkenntnis dieser Konzeption und aus den jahrzehntelangen Erfahrungen des Kampfes der Arbeiterklasse gegen das Monopolkapital die Lehre, daß wir diesem Feinde gegenüber zum Schutze unserer Errungenschaften mit gut ausgebildeten und ausgerüsteten Streitkräften bereit sein müssen. Jede Schwäche würde die Aggressionslust des westdeutschen Militarismus nur steigern.



So wie der Entstehung eines solchen Gegensatzes die Spaltung in zwei verschiedene Machtbereiche durch die Restauration des Imperialismus in Westdeutschland vorausgegangen ist, kann eine Vereinigung der beiden Teile Deutschlands auf friedlichem Wege und auf demokratischer Grundlage *nur durch die Veränderung der Machtverhältnisse in Westdeutschland*, d. h. durch die Veränderung des Charakters der Staatsmacht in Westdeutschland, erfolgen. Da hierfür in den inneren Verhältnissen der Bundesrepublik selbst die notwendigen Voraussetzungen in Gestalt der Arbeiterklasse und der anderen demokratischen Kräfte vorhanden sind, ist für uns eine ähnliche Konzeption, wie sie das Adenauerregime hat, nicht erforderlich.

Wer darum nach einem Hauptwiderspruch innerhalb der politischen und ökonomischen Verhältnisse der Deutschen Demokratischen Republik sucht, ohne zu bemerken, daß die *deutsche Arbeiterklasse als Ganzes nur einen Hauptfeind hat*, nämlich das Finanzkapital und den deutschen Militarismus, von dem auch für den Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik die Hauptschwierigkeiten ausgehen, der wird sehr leicht auf eine sektiererische Linie geraten.

Die Beseitigung der reaktionären Spitzen des kapitalistischen Systems im heutigen Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik ist zwar eine unbestreitbare Niederlage des deutschen Monopolkapitals, aber noch nicht das Ende des Kampfes mit ihm, auch noch nicht innerhalb der Deutschen Demokratischen Republik. Das geschlagene Monopolkapital arbeitet auf politischem Gebiet *illegal* innerhalb der Deutschen Demokratischen Republik weiter. Es existieren die verschiedensten Spionage- und Sabotageorganisationen, es gibt Versuche, konzernhörige Kräfte an wichtigen Punkten unseres gesellschaftlichen Lebens zu konzentrieren, um Störungen unseres Aufbaues zu organisieren und Unruhe zu stiften. Überhaupt besteht eines der politischen Hauptanliegen unserer Feinde gegenwärtig darin, aus der Illegalität herauszukommen und legale Positionen zu erobern. Die kluge und wachsame Politik unserer Partei machte alle Spekulationen auf eine Liberalisierung unserer Verhältnisse zunichte, und das wachsende Bewußtsein unserer Bevölkerung erschwerte den Geheimorganisationen ihre Schädlingstätigkeit im wachsenden Maße. Auf wirtschaftlichem Gebiete versucht der Gegner die Versorgung der Bevölkerung zu stören, Erschwernisse auf dem Gebiet des Außenhandels herbeizuführen, und ist vor allem bemüht, uns bei der Überwindung der Disproportionen zu behindern, die durch die Spaltung entstanden sind und eine Quelle großer Schwierigkeiten darstellen. Auf ideologischem Gebiet legt er besonderes Gewicht darauf, Einfluß auf die Intelligenz zu erhalten, weil die Intelligenz in einem so hoch industrialisierten Lande eine bedeutsame Rolle spielt und zum anderen durch ihre relativ isolierte Arbeitsweise günstige Ansatzpunkte für die bürgerliche Ideologie bietet. Desgleichen spekuliert der Feind auf einen Einbruch in die Reihen der Jugend, deren Haltung für die Zukunft eines jeden Landes von entscheidender Bedeutung ist.

Ohne diese Schwierigkeiten zu verkleinern, kann man sagen, daß die Partei durch die Festigung ihrer marxistisch-leninistischen Einheit, durch die weitere Verbesserung der Qualifikation ihrer Kader und durch eine noch engere Verbindung mit allen Kreisen der Bevölkerung auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens zum Angriff auf die verschiedensten Stützpunkte unseres Hauptfeindes übergegangen ist. Eines der bedeutsamsten Ergebnisse des Kampfes der letzten

Monate besteht darin, daß es dem Feind nicht gelungen ist, unser Verhältnis zum sozialistischen Lager, insbesondere zur Sowjetunion, zu trüben, daß es uns im Gegenteil gelungen ist, die brüderliche Verbundenheit mit diesen Ländern, insbesondere der Sowjetunion, weiter zu festigen. Die wichtigste Bedingung für alle bisher errungenen Erfolge besteht in der festen Orientierung der marxistisch-leninistischen Partei auf die Arbeiterklasse, von der sie selbst ein Teil ist.

Die Arbeiterklasse ist die einzige Klasse, die mit ihren Interessen zu allen drei Grundfragen, die das Leben gestellt hat, in *voller* Übereinstimmung steht. Darum ist die Arbeiterklasse die führende Kraft im Kampf für die Lösung der Lebensfragen unserer Nation.

Durch die Hetze gegen die Deutsche Demokratische Republik versucht der Klassenfeind, den Zusammenschluß der sozialistischen Kräfte in ganz Deutschland zu hemmen und das Zustandekommen einer breiten nationalen Einheitsfront der demokratischen und friedliebenden Kräfte aufzuhalten. Durch seine Machtposition in Westdeutschland ist ihm eine Verzögerung der Entwicklung in dieser Richtung in seinem Machtbereich bisher möglich gewesen. Am weitesten fortgeschritten ist dieser Zusammenschluß im Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik, wo den Monopolherren die Grundlagen zur Irreführung der Massen genommen sind und wo die Sozialistische Einheitspartei zusammen mit den anderen Kräften der Nationalen Front in Worten und vor allem in der Praxis den Volksmassen die Erkenntnis der eigenen Kraft und die Lehre vermittelt, daß das Volk unüberwindlich ist, wenn es sich um die konsequent sozialistischen Kräfte zusammenschließt, daß es in dieser Einheit in der Lage ist, alle Feinde des Friedens, der Demokratie und des Sozialismus zu schlagen. Die Existenz der Deutschen Demokratischen Republik und ihre Festigung ist die *wichtigste innere Bedingung* für die Lösung der Lebensfragen der deutschen Nation.

Die Inkonsequenz mancher Kräfte des Bürgertums und Kleinbürgertums besteht darin, daß sie nach einer Demokratie suchen, die zwar für den Frieden und die Wiedervereinigung, aber nicht für den Sozialismus gut sein soll. Aber eine solche Demokratie gibt es nicht. Man kann dem Volke keine Möglichkeiten zur ungehinderten Entfaltung seiner Kräfte geben, ohne daß ein bedeutender Teil davon zum Sozialismus strebt. Und man kann andererseits das Streben der Arbeiterklasse und anderer Schichten zum Sozialismus nicht eindämmen, ohne die Demokratie einzuschränken, denn die Arbeiterklasse ist der Kern des Volkes. Ihre Interessen stimmen mit den Bedürfnissen des historischen Fortschrittes und den Interessen aller fortschrittlichen Menschen überein. Die Arbeiter sind eine Klasse von Werktätigen, die mit der fortgeschrittensten Form der Produktion verbunden ist; diese Klasse ist die bestorganisierteste und disziplinierteste von allen bisher unterdrückten Klassen, sie bildet in entwickelten Ländern die zahlreichste Schicht der Bevölkerung und besitzt in Gestalt ihrer marxistisch-leninistischen Partei eine wissenschaftlich geschulte, disziplinierte und dem Volke ergebene Vorhut, die es der Arbeiterklasse ermöglicht, die ökonomischen Gesetze und die Gesetze des Klassenkampfes bewußt auszunutzen und die Masse der Bevölkerung in ihren gerechten Kampf einzubeziehen. Der Versuch, diese Kraft aus der demokratischen Bewegung auszuklammern, bedeutet, die Demokratie zur Niederlage zu verurteilen. Wer aber den Sieg der demokratischen Kräfte wünscht, darf keine Angst vor dem Sozialismus haben. Und außer den eingefleischten Schmarotzern der menschlichen Gesellschaft braucht niemand vor dem Sozialismus Angst zu haben.



Für die bürgerliche Demokratie besteht im Verhältnis zur sozialistischen Arbeiterbewegung ein Widerspruch, der seinen Ausdruck im formalen Charakter der Demokratie unter kapitalistischen Verhältnissen findet und der unter der Herrschaft der Monopole zur Beseitigung selbst dieser formalen Demokratie und zum Faschismus drängt. Andererseits ist die Übereinstimmung der ökonomischen und demokratischen Interessen der Arbeiterklasse die Ursache dafür, daß die Demokratie mit der Errichtung der Herrschaft der Arbeiterklasse als sozialistische Demokratie die höchste Stufe ihrer Entwicklung erreicht. Wirkliche Demokratie für das werktätige Volk, Diktatur gegen die Feinde des Volkes, das ist das Wesen der Arbeiter-und-Bauern-Macht auch in der Deutschen Demokratischen Republik. Darum ist die Deutsche Demokratische Republik das entscheidende Kraftzentrum aller fortschrittlichen Regungen in Deutschland. Darum ist aber auch ein Kampf zur Überwindung von Vorurteilen und gegen den Antikommunismus notwendig, ein Kampf für den Zusammenschluß *aller* demokratischen und friedliebenden Kräfte gegen das deutsche Monopolkapital. Darum hängt von der Stärke unserer Republik, vom einheitlichen Handeln aller Bevölkerungskreise für die Entwicklung in Westdeutschland so entscheidend viel ab.

Das Geschrei der Kriegstreiber über unsere Einheitslisten bei den Wahlen war nicht von ungefähr. Ihre Hoffnung, die Kräfte der Nationalen Front durch die Betonung und Überbetonung der bei uns noch vorhandenen Widersprüche zu spalten, wurde zerstört. Unsere Einheitsliste ist kein wahltaktisches Manöver. Sie ist ein Ausdruck dafür, daß wir alle in der Deutschen Demokratischen Republik vorhandenen Widersprüche mit Hilfe der ganzen Bevölkerung lösen können, und zwar *durch die Stärkung der bestehenden Machtverhältnisse*.

Die in Westdeutschland vorhandenen Widersprüche und die im nationalen Rahmen bestehenden Widersprüche aber können nicht mit Hilfe der derzeitig in Westdeutschland herrschenden Kräfte, sondern *nur gegen sie, durch ihre Entmachtung* gelöst werden.

Die Durchdringung der Problematik der Übergangsperiode mit den Problemen des Kampfes für die Erhaltung des Friedens und die Wiedervereinigung Deutschlands auf demokratischer Grundlage bedeutet, daß Arbeiterklasse, Kleinbürgertum, kleine und mittlere Bourgeoisie in der Deutschen Demokratischen Republik objektiv *Glieder einer Kette* sind, die auch subjektiv eine geschlossene Front des gemeinsamen Kampfes gegen den Hauptfeind unserer Nation bilden müssen. Das ist z. T. deshalb sehr kompliziert, weil innerhalb dieser Front der Widerspruch zur Bourgeoisie in unserer Republik ein antagonistischer ist und diese Bourgeoisie ihrer *ökonomischen* Lage nach nicht unmittelbar zu den herrschenden Kräften in Westdeutschland im Hauptgegensatz steht. Trotzdem sind alle Möglichkeiten zur Einbeziehung des Kleinbürgertums, der kleinen und auch mittleren Bourgeoisie in unseren Kampf gegeben, vor allem durch das bereits erreichte Kräfteverhältnis, das dadurch so wirksam werden kann, weil auch der in unserer Republik noch vorhandene antagonistische Widerspruch im Schatten des Hauptwiderspruches besteht und von daher sein spezifisches Gepräge erhält.

*Der Kampf der Arbeiterklasse, der auf den Zusammenschluß aller an Frieden, Demokratie und Sozialismus interessierten Kräfte hinausläuft, ist die revolutionäre Grundlinie des Klassenkampfes in Deutschland, die im Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik bereits die bestimmende Linie geworden ist.* Der Kampf auf dieser Linie erfordert alle Kraft der Arbeiterklasse, damit die nicht wesent-



lichen Widersprüche im Lager der Friedenskräfte im Rahmen eines Bündnisses, das den Interessen der Lösung des Hauptwiderspruches und der Vernichtung des Hauptfeindes untergeordnet ist, überwunden werden.

Die andere, die *reaktionäre Grundlinie* entspricht der überlebten Seite des Hauptwiderspruches, d. h. den Interessen und dem Kampf der Monopolherren und Militaristen, die auf die Spaltung, Schwächung und schließliche Unterwerfung der Kräfte des Friedens, der Demokratie und des Sozialismus hinstreben. In Verfolgung dieser Linie ist der Feind bemüht, sein eigenes Programm des Krieges und der Versklavung der Menschen gut zu tarnen und die im Lager seiner Gegner vorhandenen Widersprüche auszunutzen, sie aufzubauschen, um Verbündete zu gewinnen, ohne die er sich nicht behaupten, geschweige einen Krieg vom Zaune brechen könnte. Durch den Besitz der politischen und ökonomischen Macht in Westdeutschland haben die Kriegstreiber noch immer nicht zu unterschätzende Möglichkeiten zur Verfolgung ihrer Linie.

Vom Gesichtspunkt der ökonomischen Lage der Klassen und ihrer Grundinteressen gehören auch die im Machtbereich des Monopolkapitalismus lebenden Angehörigen der in unserer Republik bereits gemeinsam kämpfenden Klassen mit zu den Gliedern einer Kette, wobei z. B. nicht außer acht gelassen werden darf, daß in Westdeutschland die Macht des Großgrundbesitzes noch nicht gebrochen ist. Allerdings, und hier zeigt sich sehr deutlich die Rolle des Machtfaktors im Klassenkampf, klappt zwischen der ökonomisch begründeten Lage der einzelnen Klassen und ihrer politischen Stellung zum Hauptfeind unserer Nation mitunter noch ein beträchtlicher Widerspruch, der sich vor allem aus der direkten und indirekten Einflußnahme der Monopolisten ergibt und dem durch die Spaltung der Arbeiterklasse in Westdeutschland und Westberlin noch nicht wirksam genug begegnet werden kann.

Das zeigt, daß man die ökonomisch begründete Lage der Klassen und ihr objektives Verhältnis zu den Grundfragen nicht mit dem wirklichen Verhalten dieser Klassen gleichsetzen darf. Das praktische Verhalten der Klassen ist letztlich und in der allgemeinen Linie ökonomisch begründet, aber mitbestimmt durch die bestehenden politischen Verhältnisse, den Bewußtseinsgrad und die Organisiertheit der Klassen. Der Kampf entspringt spontan aus den ökonomisch begründeten Gegensätzen, er ist, wie schon gesagt, die *allgemeine* Form der Bewegung der Klassen. Das Bündnis hingegen, das zwar auch ökonomische Grundlagen hat, kann aber nur durch die *bewußte* Ausnutzung der vorhandenen Möglichkeiten geschaffen werden. Das Bündnis ist eine höhere Bewegungsform der Klassen, eine höhere Form des Kampfes, die im Maße des sozialistischen Aufbaus an Bedeutung gewinnt und in der sich die Entwicklung zur moralisch-politischen Einheit der Bevölkerung eines Landes vollzieht. Die in Westdeutschland herrschenden Machtverhältnisse gestatten solch hohe Formen des Zusammenschlusses der Bevölkerung, wie sie in der Deutschen Demokratischen Republik bereits bestehen, noch nicht. Damit die Bündnismöglichkeit mit den dem Sozialismus entfernt stehenden Kräften zur Wirklichkeit wird, muß das Kräfteverhältnis noch mehr zuungunsten der Imperialisten verändert werden. Das geschieht vor allem durch die weitere Stärkung der Deutschen Demokratischen Republik und den beharrlichen Kampf für die Aktionseinheit der Arbeiter ganz Deutschlands, die von strategischer Bedeutung ist.

Der Klassenkampf in der Deutschen Demokratischen Republik hat also durch-

aus seine eigene Spezifik, die sich aus dem erreichten Entwicklungsstand in der Deutschen Demokratischen Republik und den neuen Gesetzmäßigkeiten, aus der Zugehörigkeit zum sozialistischen Weltlager und den in anderer Weise als in Westdeutschland verknüpften Fragen des Friedens, der Demokratie und des Sozialismus ergibt. Er ist aber nur ein Teil, wenn auch der wesentliche Teil des Kampfes unserer Nation für die Lösung ihrer Lebensfragen, wobei zwischen der Bewegung und Veränderung der Klassen in beiden Machtbereichen eine sehr enge Wechselwirkung besteht und ein erbitterter Kampf zur Formierung der Klassenkräfte auf den genannten Grundlinien im Gange ist. Das Wichtigste in diesem Kampf ist die Tatsache, daß die Arbeiterklasse auch als Staatsmacht und als Teil eines weltweiten Lagers ihrem Todfeind gegenübersteht, woraus gewaltige moralische und nicht zu unterschätzende materielle Kräfte entspringen, die alle Möglichkeiten des Sieges der Volksmassen in sich bergen, und daß der Besitz großer ökonomischer Mittel auf beiden Seiten einen ökonomischen Wettbewerb ins Leben gerufen hat, dessen Ausgang für die Zukunft Deutschlands von entscheidender Bedeutung ist und der gegenwärtig die Hauptform des Kampfes zur Lösung des Hauptwiderspruches bildet.

### *Über das Problem der Verschärfung des Klassenkampfes*

Die Ausführungen zu dem hier gestellten Problem können im Rahmen eines Artikels nur skizzenhaft sein, d. h., es kann nur Wesentliches berührt werden. Das Problem der Verschärfung des Klassenkampfes in der Übergangsperiode ist nicht nur durch Entstellungen seitens unsere Feinde belastet, sondern ist auch durch eine Reihe von Vorurteilen, die z. T. aus einer oberflächlichen Auswertung des XX. Parteitages der KPdSU resultieren, zu einer ziemlich unübersichtlichen Frage geworden.

Die Kritik an der These Stalins von der Verschärfung des Klassenkampfes erfolgte, weil diese These von ihm in einer Zeit in den Vordergrund gerückt wurde, als in der Sowjetunion die Frage „wer — wen?“ bereits entschieden war, als es keine Ausbeuter mehr gab und der Sozialismus gesiegt hatte. Trotzdem wird mitunter das Problem der Verschärfung des Klassenkampfes aus der Problematik des Kampfes in der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus überhaupt gestrichen. Oft ist als Begründung hierfür die völlig ungerechtfertigte Gleichsetzung unserer Verhältnisse in der Deutschen Demokratischen Republik mit denen des Jahres 1937 in der Sowjetunion zu finden oder auch die „Theorie“ vom „Hineinwachsen“ des Kapitalismus in den Sozialismus. Die Kritik an einer solchen im Grunde revisionistischen Entstellung ist deshalb nicht ganz einfach, weil es nicht schlechthin um die Aufrechterhaltung alter Aussagen geht, die in ihrer *prinzipiellen Linie* für die Übergangsperiode durchaus richtig waren, sondern um eine neue Durchdringung des Problems auf Grund neuer Erfahrungen und einer neuen Situation, die insbesondere durch die Existenz des sozialistischen Weltsystems charakterisiert ist.

Schon die oft gehörte Frage: „Muß sich der Klassenkampf in der Übergangsperiode unbedingt verschärfen?“ läßt im Unterton einige falsche Vorstellungen erkennen. Zum Teil klingt darin die kleinbürgerliche Scheu vor dem Klassenkampf überhaupt und erst recht vor einer Verschärfung desselben hindurch, d. h. die Frage: „Geht es nicht auch ohne dem?“; zum Teil spielen einseitige Er-



fahrungen eine Rolle. Es ist bereits in der Einleitung betont worden, daß eine Verschärfung des Kampfes sowohl von den revolutionären, als auch von den reaktionären Kräften charakterisiert sein kann. Bei den Volksmassen, speziell der Arbeiterklasse, sind einseitige Erfahrungen in der Form vorhanden, daß sie in den Perioden der Verschärfung des Klassenkampfes unter den Bedingungen des Kapitalismus in der Regel die meisten Opfer bringen mußten, während andere, neue Erfahrungen, die z. B. bei der Bodenreform und der Enteignung der Kriegs- und Naziverbrecher gesammelt wurden, zu einer Zeit also, in der ebenfalls eine Verschärfung des Klassenkampfes erfolgte und der Feind die Hauptschläge einstecken mußte, sich noch nicht so fest eingepreßt haben. Von dieser Seite her ist in der Frage, ob die Verschärfung des Klassenkampfes in der Übergangsperiode eine unvermeidliche Erscheinung ist, die Unterfrage enthalten, ob es denn nicht auch ohne solche Perioden gehe, denen die Reaktion und Konterrevolution ihren Stempel aufdrückt. Das ist ohne Zweifel, gerade in bezug auf die Übergangsperiode, eine berechtigte Frage.

Im Zusammenhang mit der vom XX. Parteitag geübten Kritik ist in der oben genannten Frage auch noch eine andere Nuance enthalten. In der Vergangenheit wurde das Problem der Verschärfung sehr oft auf den einfachen Nenner gebracht, daß sich der Klassenkampf in dem Maße, in der der Sozialismus Fortschritte macht, verschärfen müsse. In der Praxis fand diese Vereinfachung vereinzelt auch einen Niederschlag darin, daß diese Formel als eine Verpflichtung zur Verschärfung des Kampfes in einer administrativen Form aufgefaßt worden ist, was da und dort zu Verletzungen der sozialistischen Gesetzlichkeit geführt hat. Aber es ist doch klar, daß weder einzelne Fehler mit der Verschärfung des Klassenkampfes überhaupt identisch sind (sie sind häufig eine Begleiterscheinung), noch daß die Korrektur fehlerhafter Anschauungen das Problem als ganzes aus der Welt schafft.

Daß der Grad der Verschärfung des Kampfes unrichtigerweise nur an das Maß der Fortschritte des Sozialismus geknüpft worden ist, ist durch bestimmte historische Umstände begünstigt worden. Die Auseinandersetzung mit den Trotzisten und Bucharinleuten ging in bezug auf die Frage der Verschärfung des Kampfes in einigen Perioden *vor allem um den Charakter dieser Verschärfung*. Das ergab sich aus den Auseinandersetzungen über den Charakter der Sowjetmacht, über den Charakter der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution. Die Parteifeinde behaupteten, daß die nach der Periode des Bürgerkrieges auftretenden Verschärfungen des Klassenkampfes aus der Schwächung der Sowjetmacht und einem schnelleren Wachstum der Kräfte des Kapitalismus resultieren würden.

Im Kampf gegen diese Entstellungen der Wirklichkeit, die ein Ausdruck des Unglaubens an die Kraft der Arbeiterklasse waren, mußten die Tatsachen des sozialistischen Fortschrittes in den Vordergrund gestellt werden, die Tatsache, daß die Verschärfung *durch das schnellere Wachstum der Kräfte des Sozialismus charakterisiert war*. Die den Bedürfnissen des Kampfes entsprechende Betonung einer der Ursachen der Verschärfung des Klassenkampfes und die notwendig in den Hintergrund geratende Frage nach den inneren Quellen der Verstärkung des Widerstandes der Klassenfeinde führten in der Folgezeit zu einer einseitigen Verallgemeinerung, bei der außer acht gelassen wurde, daß jede Verschärfung des Klassenkampfes auf das Verhalten von *zwei* im Kampf stehenden Seiten zurückzuführen ist, wobei, was sehr wichtig ist, eine der beiden Seiten dem ganzen Verlauf der Verschärfung ihren Stempel aufdrückt.



So wie im Klassenkampf überhaupt sich Kräfte mit unterschiedlichen und entgegengesetzten Zielen gegenüberstehen, die auch mit unterschiedlichen Methoden und Formen kämpfen, so sind auch in einer Periode der Verschärfung des Kampfes die unterschiedlichsten Elemente miteinander verflochten. Die wesentlichen Merkmale einer Verschärfung des Kampfes sind bei der Arbeiterklasse andere als bei der Bourgeoisie, sowohl in Zeiten eines revolutionären Aufschwunges als auch in Zeiten, denen die Reaktion ihren Stempel aufdrückt.

Für die Übergangsperiode sind auf beiden Seiten vor allem die unterschiedlichen Merkmale *revolutionärer* Situationen anzutreffen, was sich daraus ergibt, daß die Arbeiterklasse die politische Macht in den Händen hat, daß sie die ökonomischen Schlüsselpunkte besitzt und durch das feste Bündnis mit den übrigen werktätigen Massen die gesellschaftliche Gesamtbewegung wesentlich bestimmt.

Eine zeitweilige Verschärfung des Klassenkampfes auf der reaktionären oder konterrevolutionären Linie ist nur möglich, wenn die Diktatur des Proletariats eine wesentliche Schwächung erfahren hat, wenn die Verbindung zwischen Partei — Klasse — Masse gestört ist, wie das z. B. im vergangenen Jahre in Ungarn der Fall war. Nur muß man hier sehr gut unterscheiden, daß die Schwächung der Diktatur des Proletariats nicht die Ursache der Konterrevolution war. *Die Konterrevolution hatte ihre Wurzeln in den noch vorhandenen Ausbeutern im Lande und in der imperialistischen Umwelt.*

Die Schwächung der Diktatur des Proletariats infolge von Fehlern oder großen Aufbauschwierigkeiten schafft lediglich günstige Bedingungen für die Vereinigung der antisozialistischen Kräfte des In- und Auslandes, und erst durch dieses *Zusammenwirken* ist nach der Machteroberung durch die Arbeiterklasse noch eine Konterrevolution möglich. Das zeigte sich bereits in den Jahren 1919/20 in der Sowjetunion, und das gilt erst recht unter unseren heutigen Bedingungen, wo, was das Neue ist, eine solche Vereinigung durch die gemeinsame Kraft des sozialistischen Lagers verhindert werden kann. Die Verhinderung einer solchen Vereinigung ist nicht nur für die Volksmassen von Vorteil, sondern auch für die noch vorhandenen Ausbeuter im Lande selbst, weil sie dadurch vor sinnlosen Abenteuern bewahrt und auf relativ friedlichem, allmählichem Wege in die neue, die sozialistische Gesellschaft eingegliedert werden können. Man darf aber nicht die Bedingungen mit den Ursachen verwechseln, denn zu den genannten Bedingungen gehören Schwankungen, Unzufriedenheit u. a. von Kräften, die keineswegs an der Restauration des Kapitalismus interessiert sind, was nicht ausschließt, daß sich die Konterrevolution diese Bedingungen zunutze macht, sie mißbrauchen kann und das auch tut. Bis jetzt ist noch kein Marxist auf den Einfall gekommen, die Mächte der Entente und des Dreibundes zu den Triebkräften der Oktoberrevolution zu rechnen, obwohl deren gegenseitige Fesselung durch den Krieg eine für die Revolution günstige Bedingung war. Aber in bezug auf die Oktober-Ereignisse in Ungarn wird von einigen der Charakter dieser Ereignisse nur aus Bedingungen abgeleitet, statt die wirklichen konkreten Ursachen zu beachten.

Ähnlich verhält es sich auch bei einigen „Theoretikern“ in Deutschland in bezug auf den 17. Juni 1953, wenn diese in der Regel auch nicht den Anspruch erheben, Marxisten zu sein. Die Reaktion in Westdeutschland hat sogar einen Feiertag geschaffen, der ihre Lügen ideologisch verankern soll.

So wenig die Teilnahme irreführter Massen an den beiden Raubkriegen des deutschen Imperialismus etwas an deren Charakter ändern konnte, so wenig kann die Teilnahme größerer oder kleinerer Teile der Bevölkerung, besser gesagt deren Einbeziehung in ein konterrevolutionäres Komplott zur Beseitigung der Arbeiter-und-Bauern-Macht etwas am konterrevolutionären Charakter dieser Ereignisse ändern. Der Charakter einer Bewegung wird durch die Ursachen, die Ziele und die führenden Kräfte dieser Bewegung bestimmt.

Von großem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Artikel des ungarischen Genossen Révai.<sup>16</sup> In diesem Artikel wird u. a. sehr deutlich über die Rolle des Revisionismus bei der ideologischen Vorbereitung der Konterrevolution gesprochen. Hier handelt es sich in der Tat darum, daß die Revisionisten mit ihren Angriffen auf ideologische Grundprinzipien des Marxismus-Leninismus eine *Brücke* geschaffen haben, auf der die äußere mit der inneren Konterrevolution sich legal vereinigen und so zu einer zeitweilig tonangebenden Kraft werden konnte.

Ein charakteristisches Merkmal der Verschärfung des Klassenkampfes auf reaktionärer Linie besteht im folgenden: Ist es dem Klassenfeind gelungen, den Druck auf die Arbeiterklasse bis zu einem Punkt zu verstärken, der die Widerstandsmöglichkeiten der Arbeiterklasse übersteigt, der also die Bewegung in der von der Reaktion gewünschten Richtung ermöglicht, so hat hier in der Regel die Verschärfung des Kampfes noch nicht ihre Grenze erreicht. Das ergibt sich daraus, daß die *Bourgeoisie vor einer unlösbaren Aufgabe steht*. Sie kann nämlich die Klassenwidersprüche nicht beseitigen. Die Arbeiterklasse kann ohne Bourgeoisie, aber die Bourgeoisie nicht ohne Arbeiterklasse existieren. Doch diese gemeinsame Existenz ist untrennbar mit dem unversöhnlichen Kampf beider Klassen verbunden. Die Bourgeoisie kann „nur“ die Dauer dieses Kampfes verlängern, dessen Ende ja von ihrem eigenen Ende, von ihrer Aufhebung als Klasse, abhängt. Die Verschärfung des Klassenkampfes durch die Bourgeoisie bis weit über die Widerstandsmöglichkeit der Volksmassen hinaus ist der verzweifelte Versuch, das Unmögliche möglich zu machen, die Gelegenheit zur weitestmöglichen Schwächung der Kraft der Arbeiterklasse auszunutzen, um sich eine möglichst „ungestörte und ruhige“ Periode der Ausbeutung zu sichern. Eine für die demokratischen Kräfte äußerst schmerzliche Verschärfung des Klassenkampfes bis zum politischen Massenmord (Faschismus) gehört zur Charakteristik einer Verschärfung, deren Hauptakteur die imperialistische Bourgeoisie ist.

Anders verhält es sich, wenn es der Arbeiterklasse gelungen ist, den Druck auf den Gegner bis zu einem solchen Punkt zu verstärken, der dessen Widerstandsmöglichkeiten übersteigt und die Lösung der Aufgaben des Fortschrittes ermöglicht. In diesem Falle erfolgt eine Verschärfung des Klassenkampfes nur bis zu diesem Punkt. Das ergibt sich vor allem daraus, daß die *Arbeiterklasse vor historisch lösbaren Aufgaben steht*. Ist eine Aufgabe gelöst, dann haben die zur ihrer Lösung erforderlichen Formen und Methoden des Kampfes ihre Funktion erfüllt.

Wenn z. B. die chinesischen Kommunisten auf Grund ihrer historischen Bedingungen und ihres prinzipienfesten und elastischen Kampfes für den Sozialis-

<sup>16</sup> József Révai, Für ideologische Klarheit, Presse der Sowjetunion, Nr. 36 — 1957.



mus erreicht haben, daß die Mehrheit der nationalen Bourgeoisie einen Schritt auf dem Wege ihrer eigenen Aufhebung als Ausbeuterklasse tut, dann wären stärkere Methoden des Kampfes als die zum Erfolg nötigen nicht nur sinnlos, sondern sogar schädlich. D. h. bei der Masse der nationalen Bourgeoisie reichte der mit Hilfe des ökonomischen Beispiels geführte ideologische Kampf aus, lag das Schwergewicht der Verschärfung auf ideologischem Gebiet. Nur gegen jene kleine Minderheit, die mit den verschiedensten Mitteln und unter Verletzung des Willens der Mehrheit und der Gesetze des Staates Widerstand leistete, mußte der Kampf bis zu jenem Punkt fortgeführt werden, auf dem dieser Widerstand gebrochen werden konnte.

In Ungarn war die Unterstützung der ungarischen Arbeiter durch die Sowjetarmee notwendig, und mit ihrer Hilfe gelang es in kurzer Zeit, die Konterrevolution militärisch zu schlagen. Damit hatten aber die militärischen Kampfmittel ihre Funktion erfüllt, das Schwergewicht verlagerte sich auf andere Gebiete. In unserer Zeit vor historisch lösbaren Aufgaben stehen, heißt, für ein Ziel zu kämpfen, das den Interessen breiterer Volksmassen entspricht und das bei einer weisen Politik und guten Überzeugungsarbeit die *dauerhafte* Unterstützung der Arbeiterpartei durch die Volksmassen ermöglicht. Das ist die wesentliche Ursache, warum sich der Kampf der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten in jeder Beziehung vom Kampf der Bourgeoisie unterscheidet, die ihre Ziele nur *gegen* die Interessen der Mehrheit des Volkes, durch die Niederhaltung breiterer Volksmassen erreichen kann.

Die Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei festigt sich, und es festigt sich ihre Verbindung mit den Massen. Damit verschärfen sich aber die Bedingungen für den Kampf der konterrevolutionären Kräfte. Das hört man sehr deutlich am kläglichen Gezeter im imperialistischen Blätterwald über die „Unfreiheit“ in Ungarn. Unfreiheit für die Konterrevolution, Freiheit für die Revolution, das ist ein Ausdruck der Verschärfung des Klassenkampfes auf der Linie des Fortschrittes, auf der Linie der Entfaltung der Volkskräfte gegen den Widerstand des Feindes und zu seiner Überwindung. Eine Freiheit für alle kann es nicht geben, solange es Ausbeuter und Ausgebeutete gibt.

Es ist also eine Verschärfung des Klassenkampfes möglich, in dessen Verlauf die Bourgeoisie ihre Positionen festigt, es ist aber auch eine Verschärfung des Klassenkampfes möglich, in dem die Arbeiterklasse ihre Positionen festigt und erweitert. *Im Wesen geht es bei jeder Verschärfung des Klassenkampfes um eine Veränderung des Kräfte- bzw. Machtverhältnisses zwischen den im Kampf stehenden Hauptkräften.*

Eine progressive und revolutionäre Entwicklung ist charakterisiert durch die Zunahme der Aktivität der Volksmassen, durch die Erhöhung der Zahl der Klassenkämpfer, durch wachsende Bewußtheit und Organisiertheit; sie ist charakterisiert durch die Zurückdrängung des Einflusses der Bourgeoisie auf kleinbürgerliche Schichten und durch deren Annäherung an die Arbeiterklasse; und sie ist schließlich auch charakterisiert durch gesteigerte Anstrengungen der Bourgeoisie, ihren schwindenden Einfluß, ihre wachsende Isolierung mit Hilfe schärferer Kampfmittel auszugleichen, deren Wirksamkeit aber im Maße ihrer Isolierung abnimmt, weshalb sich gleichzeitig Tendenzen zur Kapitulation verbreiten und verschiedene Auflösungserscheinungen anzutreffen sind, die z. T. auch andere, speziell kleinbürgerliche Kreise mit erfassen und Erscheinungen



des Anarchismus hervorrufen. D. h. von der Verschärfung wird *vor allem* der Klassenfeind betroffen; seine Lage, seine Existenzbedingungen verschärfen sich.

Kann die Arbeiterklasse auf ihrem Vormarsch der Bourgeoisie annehmbare Möglichkeiten für den Übergang von der Ausbeuterexistenz zu einer gesellschaftlich wertvollen Existenz zeigen, so wird der zum Widerstand entschlossene Teil abnehmen und sich *das Schwergewicht* des Kampfes verlagern; was jedoch nicht mit einem Verlöschen des Klassenkampfes verwechselt werden darf. Während der Übergangsperiode in der Sowjetunion war z. B. ebenfalls ein Wechsel der Schwerpunkte des Kampfes in den einzelnen Perioden auftretender Verschärfungen festzustellen. In der ersten Zeit lag der Schwerpunkt des Kampfes auf politischem Gebiet, wobei die Auseinandersetzungen bis zu den schärfsten Formen des Kampfes gingen. Nachdem die Arbeiterklasse unter Führung der Partei bewiesen hatte, daß sie in der Lage ist, die Staatsmacht zu behaupten und diese Macht zur Veränderung der Ökonomik des Landes einzusetzen, verlagerte sich der Schwerpunkt des Kampfes auf ökonomisches Gebiet, was auch in auftretenden Verschärfungen seinen Ausdruck fand. In der letzten Phase der Übergangsperiode, in der der Feind weder politische noch wesentliche ökonomische Mittel zur Verstärkung des Widerstandes hatte, dominierte der Kampf auf ideologischem Gebiet, konnten weitere wesentliche Entscheidungen vor allem mit ideologischen Mitteln erreicht werden. In diesem Prozeß widerspiegelt sich der Abbau der inneren Widerstandsquellen der Bourgeoisie und die Entwicklung der Kraftquellen des Sozialismus. Unter den Bedingungen des *neuen* Kräfteverhältnisses in der Welt kann der ideologische Kampf schon in früheren Phasen der Übergangsperiode zum Hauptmittel für die Entscheidung praktischer Fragen werden. Allerdings gibt es für unseren Kampf in der Deutschen Demokratischen Republik durch die Spaltung Deutschlands in dieser Beziehung noch eine Besonderheit, auf die ich im folgenden noch eingehen möchte.

Die Schädlichkeit der Theorie vom Verlöschen des Klassenkampfes besteht darin, daß sie den Abbau der kapitalistischen Seite nicht als die Folge des Aufbaus der sozialistischen Seite sieht, als die Folge einer Verstärkung des Kampfes im Sinne der Einbeziehung immer breiterer Gebiete des gesellschaftlichen Lebens in den Sozialismus. Diese Theorie eliminiert die Tatsache der Verstärkung des Widerstandes der Bourgeoisie *mit den noch vorhandenen* Mitteln und unter Ausnutzung der verbliebenen Möglichkeiten (wozu z. B. auch Bestrebungen zur Vereinigung der inneren und äußeren antisozialistischen Kräfte gehören).

Der Belebung dieser Theorie kommen einige Unklarheiten entgegen, die eine Folge des Dogmatismus, der nicht genügenden Verbindung prinzipiell richtiger Leitsätze mit ihren konkreten Erscheinungsformen im Leben sind. So besteht eine dieser unklaren Vorstellungen darin, daß die Verschärfung des Klassenkampfes in der Übergangsperiode nicht als eine in verschiedenen Perioden, bei der Lösung wesentlicher Aufgaben auftretende Erscheinung angesehen wird, sondern als ein kontinuierlicher Prozeß, der immer schärferen Formen des Kampfes zustrebt. Natürlich gibt es einen Höhepunkt, aber nicht in der Form eines Bürgerkrieges, sondern in der Form des höchstmöglichen Zusammenschlusses der Volksmassen, der zur moralisch-politischen Einheit des Volkes führt und zugleich die höchstmögliche Verschärfung der Existenzbedingungen für alle, die von der Ausbeutung leben wollen, mit sich bringt. Die Verlagerung der Schwerpunkte des Kampfes erklärt auch, warum dieser Höhepunkt kein ab-

ruptes Verschwinden *aller* Elemente des Klassenkampfes mit sich bringt; sein lebensfähigstes Element, der ideologische Kampf, überbrückt den Übergang in die sozialistische Gesellschaft und wird auch in dieser noch lange Zeit fortwirken.

Zunächst jedoch muß hier noch einmal etwas zum *Charakter* der Verschärfung des Klassenkampfes gesagt werden, weil diese Frage gegenwärtig für uns eine besonders aktuelle Bedeutung hat. In unseren Bemühungen zur Klarstellung verschiedener Fragen, zur Beseitigung von Unklarheiten, dürfen wir uns nicht vom Kampf gegen unseren Hauptfeind abbringen lassen, der in bezug auf die Verschärfung des Klassenkampfes auch in der ideologischen Auseinandersetzung eine bestimmte Linie verfolgt. Die imperialistischen Kriegstreiber leiten aus der Entschlossenheit beider im Kampf stehender Hauptkräfte zur Durchsetzung ihrer Linie die Schlußfolgerung ab, daß eine Verschärfung des Kampfes *bis zum Krieg* unvermeidlich sei. Mit der Popularisierung dieser „Schlußfolgerung“, mit der Kriegsdrohung, versuchen sie, den Friedenswunsch der Volksmassen in eine Haltung der Nachgiebigkeit gegenüber der Politik der Kriegstreiber umzumünzen. Das Zuckerbrot, die Kehrseite der Politik mit der Peitsche, ist das Versprechen einer „Selbstwandlung“ des Kapitalismus, eines „Volkskapitalismus“, eines „Wohlstandes für alle“ usw.

In der vom Feind kolportierten Darstellung von der Unvermeidlichkeit eines Krieges (für den Fall, daß wir nicht nachgeben) haben wir nach meiner Meinung die wichtigste *ideologische* Quelle für die meisten Erscheinungen des Opportunismus im Deutschland der Gegenwart zu suchen. Ohne Zerschlagung dieser ideologischen Quelle des Opportunismus werden wir uns noch sehr lange mit solchen Auffassungen auseinandersetzen müssen, daß z. B. die Erhaltung des Friedens durch ein „Kürzer-Treten“ der sozialistischen Kräfte zu erreichen sei, daß die friedliche Koexistenz auf ideologischem Gebiet ein Weg zur Annäherung der beiden deutschen Staaten sein könne, daß man beim Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik Verschärfungen des Klassenkampfes durch den Verzicht auf jegliche Einschränkung der kapitalistischen Entwicklungstendenzen erreichen könne und anderes mehr.

Die seltsame Logik der Kriegstreiber sieht also so aus, daß trotz des Kampfes einer mächtigen Kräftegruppe für die Erhaltung des Friedens ein Krieg unvermeidlich sei, weil sie, die Imperialisten selbst, ihn wollen. Ein solcher Schluß wäre richtig, wenn es keinerlei Möglichkeiten gäbe, die zum Krieg entschlossenen Imperialisten an der Entfesselung eines Krieges zu hindern. Die Logik der Geschichte der Gegenwart ist aber stärker; sie besagt, daß alle Möglichkeiten vorhanden sind, einen zum Krieg entschlossenen Feind zu bändigen und Kriege zu verhindern. Diese Logik ist deshalb stärker, weil in ihren Prämissen die gewaltige *materielle* und *moralische* Stärke des Weltfriedenslagers unter Führung der Sowjetunion berücksichtigt ist, während die Kriegstreiber bereits ihre Absichten als gesellschaftliche Realitäten betrachten.

Zwischen den Absichten der Imperialisten, z. B. den 17. 6. 1953 zum Tag X, zum Tag der Aufrollung der Deutschen Demokratischen Republik zu machen, und der Wirklichkeit besteht aber ein großer Unterschied; dieser Unterschied wird nicht kleiner, wenn man die Absichten zur Aufrollung des sozialistischen Lagers von Ungarn aus mit der Wirklichkeit vergleicht oder die Absichten einiger imperialistischer Großmächte mit der Wirklichkeit in Ägypten. Auch im



Fernen Osten gelang es durch die Stärke der Friedenskräfte, militärische Konflikte beizulegen. Es war also nicht nur möglich, die Entfackung der Kriegsfackel an einigen Stellen zu verhindern, es ist auch gelungen, in Gang befindliche militärische Operationen zu beenden. Der schwächste Punkt der Kriegstreiber besteht doch darin, daß sie ihre Kriege nur mit Hilfe der Menschenmassen führen können, gegen deren Interessen sie letztlich gerichtet sind. Das war auch schon früher so. Aber das Neue in der Gegenwart besteht darin, daß gewaltige materielle und moralische Kräfte vorhanden sind, die eine Irreführung der Volksmassen und den Mißbrauch ihrer Kräfte verhindern können. Wir sind vom Sieg der Friedenskräfte überzeugt, nicht weil wir an eine Seelenwandlung der Monopolherren glauben, sondern weil wir wissen, daß wir die Militaristen *zum Frieden zwingen können*, wenn die Volksmassen nur einig sind, nicht nachgeben und ihre Interessen selbst verfechten. Und darum geht schließlich gegenwärtig der Kampf; darum ist auch eine Verschärfung dieses Kampfes um den Einfluß auf die Volksmassen unvermeidlich; aber der Krieg ist vermeidbar, weil die Volksmassen ganz Deutschlands in der Deutschen Demokratischen Republik eine mächtige Basis haben und ihnen die Unterstützung des sozialistischen Lagers und der Friedenskräfte in der ganzen Welt gewiß ist.

In keiner Phase der Geschichte wurde der Frieden erhalten oder wiederhergestellt durch ein Nachgeben, sondern nur durch letzte Kraftanspannung der Friedenskräfte. Das Eigenartige bei einer solchen Art der Verschärfung des Klassenkampfes, bei der die Kriegstreiber in die Enge getrieben werden, besteht darin, daß diese Erzfeinde der Menschheit dann so tun, als wären sie schon immer für den Frieden gewesen. In Wirklichkeit müssen sie zum Frieden *gezwungen* werden. Aber das ist nur durch eine Verschärfung des Kampfes möglich, unter der allerdings, und das ist sehr wesentlich, nicht die Volksmassen, sondern die Kriegstreiber und ihre Rüstungsgeschäfte zu leiden haben. Von hier aus wird verständlich, warum sich die Rüstungsmilliardäre nicht mit einer solchen Lage abfinden wollen und das geringste Nachlassen der Wachsamkeit und der Anstrengung der Volksmassen zu erneuten Provokationen auszunutzen suchen.

Das Problem der Verschärfung des Klassenkampfes hat also eine objektive und eine subjektive Seite. Die objektive Grundlage für die Verschärfung des Klassenkampfes sind antagonistische Widersprüche, d. h. genauer, die Vergrößerung der Interessengegensätze zwischen den beiden Seiten dieser Widersprüche. Eine solche Vergrößerung der Gegensätze zwischen den an Frieden, Einheit und sozialem Fortschritt interessierten Kräften und den Bonner Machthabern können wir gegenwärtig beobachten. Es ist jetzt vom Bewußtsein und der Organisiertheit der im Kampf stehenden Kräfte des Volkes abhängig, ob der Prozeß der Verschärfung des Kampfes zur Isolierung der Kriegstreiber führt und die Gefahr eines Krieges vermindert wird. Nur durch den bewußten, organisierten Kampf der Volksmassen können die Lebensfragen der deutschen Nation gelöst werden.

Damit wird auch klar, welche große Rolle der marxistisch-leninistischen Partei in jedem Prozeß der Verschärfung des Klassenkampfes zukommt, besonders unter unseren Bedingungen, wo von ihrer Anziehungskraft auf die Volksmassen, von ihrer Fähigkeit, ihrer Einsatz- und Opferbereitschaft die Einheit der Arbeiterklasse und aller Friedenskräfte wesentlich abhängt.



Von der Verbindung der Partei zu den Massen und dem Zusammenschluß der Massen um die Partei, um unsere Arbeiter-und-Bauern-Macht, hängt es ab, wer in diesem Kampf Amboß oder Hammer ist. Vielleicht ist der eine oder andere der Meinung, in diesen Darlegungen sei zu wenig vom Klassenkampf in der Deutschen Demokratischen Republik die Rede. Eine solche Meinung resultiert aus einer zu engen Auffassung dieses Kampfes, auch wenn sie richtig davon ausgeht, daß der Amboß in Westdeutschland steht, die aber doch zu wenig beachtet, daß jeder unserer Produktionserfolge, jeder Schritt zur Überwindung von Schwierigkeiten, jeder Erfolg in der Herstellung neuer Beziehungen zwischen den Menschen, jeder Schritt zur Stärkung des Sozialismus und zur Überwindung des Kapitalismus und alle Fortschritte in der Festigung unserer Staatsmacht Hammerschläge sind, denen unser Hauptfeind mit allen Mitteln auszuweichen sucht. Darum sein Interesse an der Vergrößerung unserer Aufbauschwierigkeiten, darum seine Versuche, sich in unserer Republik Stützpunkte zu schaffen, selbst Hammer zu sein und unsere Arbeiter-und-Bauern-Macht zum Amboß zu machen.

Durch die Spaltung Deutschlands ist das Moment der Spontaneität im Prozeß der Verschärfung des Kampfes eingeschränkt, d. h., die Entwicklung der Gegensätze wird nicht in gleicher Weise spürbar. So ist sowohl die unmittelbare Wirkung unserer Fortschritte auf den Zusammenschluß der Arbeiterklasse in Westdeutschland gedämpft, aber auch die unmittelbare Wirkung vieler reaktionärer Veränderungen in Westdeutschland auf unsere Bevölkerung. Das erhöht die Bedeutung des ideologischen Kampfes besonders für die Überwindung der Sorglosigkeit mancher Menschen gegenüber der Entwicklung in Westdeutschland, für die Aufdeckung der *politischen* Bedeutung der Steigerung all unserer Anstrengungen, für die notwendige Popularisierung unserer Erfolge und deren feste Verankerung im Bewußtsein unserer Menschen. Die Bedeutung des ideologischen Kampfes erhöht sich auch dadurch, daß die Imperialisten und Militaristen mit ideologischen Mitteln das Bewußtsein der Bevölkerung unserer Republik in einem reaktionären Sinne zu beeinflussen, die Ausstrahlungskraft unserer Erfolge auf Westdeutschland zu schwächen und unseren Fortschritt zu bremsen suchen. Nichts könnte diesen Bestrebungen der Imperialisten mehr entgegenkommen als die Vorstellungen von der Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz auch auf ideologischem Gebiet.

Im wissenschaftlichen Sozialismus sind die wesentlichen Gesetze der Bewegung der Arbeiterklasse zum Sozialismus enthalten. Je besser wir sie kennen und ihr Wirken in der jeweils konkreten Situation verstehen, desto besser können wir sie bewußt ausnutzen und desto schneller werden wir vorankommen. Der Revisionismus verfälscht diese Gesetze und führt die Arbeiterklasse in die Irre, wie das auch jede andere Form der bürgerlichen Ideologie tut. Die Wahrheit hilft uns voran, die Unwahrheit hemmt unsere Entwicklung. Wie können wir für eine friedliche Koexistenz von Wahrheit und Unwahrheit sein, wenn davon nicht nur moralische Werturteile, sondern das Schicksal unserer Nation abhängen? Die Ausbreitung der sozialistischen Ideologie, ihre stärkere Ausstrahlung auch nach Westdeutschland fördert den Zusammenschluß der Friedenskräfte, macht ihnen klar, was uns eint, und hilft ihnen, Hammer zu sein. Das ist nur durch den unversöhnlichen Kampf gegen die bürgerliche Ideologie möglich, durch die Zerschlagung ihres Einflusses auf die Volksmassen. Die

bürgerliche Ideologie, deren Leitstern egoistische Einzelinteressen sind, wirkt wie eine Fliehkraft, die die Menschen auseinanderreibt. Nur die sozialistische Ideologie, in deren Mittelpunkt das gemeinsame Interesse steht und deren Träger die von egoistischen Klasseninteressen freie Arbeiterklasse ist, kann einem Magneten gleich zum Anziehungspunkt einer breiten Bewegung werden. Dieser Anziehungspunkt ist in unserer Zeit um so stärker, da die Kraft des sozialistischen Wortes durch die Tatsachen des sozialistischen Aufbaus und der Friedenspolitik der sozialistischen Länder gewaltig erhöht ist.

Friedliche Koexistenz auf ideologischem Gebiet würde bedeuten, die Ergebnisse unserer eigenen Arbeit und die Möglichkeit ihrer beispielhaften Einwirkung auf Westdeutschland in Frage zu stellen und die fragwürdigen Ergebnisse der Bonner Politik als nachahmenswert präsentiert zu bekommen. Zwischen der Forderung auf eine verdünnte militärische Zone im Herzen Europas und den Bonner Bestrebungen, Westdeutschland zum Kriegaufmarschplatz zu machen, kann es ebensowenig eine friedliche Koexistenz geben wie zwischen unserer Forderung, in Deutschland keinerlei Atomwaffen herzustellen und zu stationieren, und der Forderung auf Atomausrüstung der Bonner Armee. Oder ist eine ideologische Koexistenz möglich zwischen der einen Auffassung, daß die Arbeiterklasse im Kampf um den Frieden und die Einheit Deutschlands sich nicht so stark exponieren solle, weil das mehr rechts stehende Kräfte in ihrer Mitarbeit hemmen würde, und der anderen mit den Tatsachen übereinstimmenden Auffassung, daß die Mitarbeit dieser weiter rechts stehenden Kräfte nur dort erreicht wird, wo die Arbeiterklasse besonders stark in Erscheinung tritt, wie z. B. in der Deutschen Demokratischen Republik, während selbst kleinbürgerliche Kräfte in Westdeutschland, wo die Arbeiterklasse noch nicht so stark in Erscheinung tritt, vor den Forderungen der Kriegstreiber katzbuckeln, wie das einige SPD-Führer tun? Jede ideologische Frage hat ihre politischen und ökonomischen Konsequenzen. Diese Konsequenzen würden im Falle praktischer Versuche zu einer ideologischen Koexistenz sehr bald in ähnlichen Erscheinungen wie in Ungarn ihren Ausdruck finden.

Daß die in Verbindung mit den Ungarn-Ereignissen eingeleitete ideologische Kampagne der Imperialisten nicht zu einer Aufweichung der Deutschen Demokratischen Republik und nicht zu politischen und ökonomischen Konsequenzen in negativem Sinne geführt hat, ist ein Ergebnis des verstärkten ideologischen Kampfes unserer Partei, der bereits erreichten Prinzipienfestigkeit und der richtigen, schöpferischen Politik unserer Partei und Regierung. So fand der Klassenfeind keine Basis für seine Bemühungen, wenn man von dem kleinen, sich rasch verringernden Häuflein irreführter Intellektueller und seinen Agenten absieht. Es konnte vielmehr eine Gegenoffensive eingeleitet werden, die zur weiteren Festigung unserer Arbeiter-und-Bauern-Macht führt und die Bonner Machthaber in immer größere Schwierigkeiten bringt.

\*

Für die Verschärfung des Klassenkampfes zwischen den Volksmassen und den Militaristen gilt ähnliches wie das speziell über die Übergangsperiode Gesagte. Auch hier handelt es sich nicht um einen kontinuierlichen, von rückläufigen Bewegungen freien Prozeß. Der zyklische Verlauf, der zeitweilige



Wechsel im Hervortreten der einen oder der anderen Seite im Kampf hat seine Ursache *in der unterschiedlichen Entwicklung der beiden gegensätzlichen Seiten* und der Tatsache, daß eine gewisse Quantität von Veränderungen notwendig ist, bis sich das im Handeln breiter Bevölkerungskreise widerspiegelt. Die Möglichkeit der unterschiedlichen Entwicklung der gegensätzlichen Seiten wird durch die Spaltung Deutschlands, durch eine *relative* Unabhängigkeit der beiden Seiten, noch verstärkt. D. h., es bildet sich in einem langwierigen Kampf eine gespannte Atmosphäre heraus, die die Tendenz zu schlagartigen Entladungen in sich birgt, der aber durch den kontinuierlichen Prozeß der Sammlung der Friedenskräfte, besonders ihres Kernes, der Arbeiterklasse, entgegengewirkt werden kann.

Die notwendige Beachtung und Betonung des Hauptwiderspruchs und das notwendige Streben, den Militaristen die Möglichkeit zur Ausnutzung vorhandener Widersprüche zu entziehen, darf uns nicht dazu verleiten, die Rolle der in unserer Republik vorhandenen Widersprüche vereinfacht zu sehen. Wir haben es hier mit einer sehr komplizierten Frage zu tun. Der Widerspruch zwischen der sozialistischen Arbeiterklasse und der mittleren und kleinen Bourgeoisie in unserer Republik ist grundsätzlich ein antagonistischer Widerspruch, jedoch unter spezifischen historischen Entwicklungsbedingungen. Vor dieser Einschätzung haben manche Sozialisten eine Scheu, weil sie zu wenig zwischen dem Charakter eines Widerspruchs und seiner Rolle im Rahmen eines bestimmten Systems von Widersprüchen unterscheiden, und weil z. T. die Vorstellung eine Rolle spielt, daß antagonistische Widersprüche *nur* durch Gewaltanwendung zu lösen seien. Diese einseitige Definition des Antagonismus fand ihre Formulierung zu einer Zeit, als das Kräfteverhältnis noch ein ganz anderes war. Zum anderen ist es nicht richtig, den Charakter eines Widerspruchs durch die Methode zu seiner Lösung zu bestimmen. Denn in der Praxis muß doch zuerst Charakter und Rolle des Widerspruchs im Gesamtzusammenhang klar sein, bevor die Methode zu seiner Lösung festgelegt werden kann. Der Charakter eines Klassenwiderspruchs wird durch seine ökonomischen Grundlagen bestimmt, durch die gesetzmäßige Entwicklungstendenz dieses Widerspruchs. *Als Antagonismus kann man solche Widersprüche im Leben der Gesellschaft bezeichnen, zwischen deren beiden Seiten sich der Gegensatz auf Grund der dem Widerspruch selbst innewohnenden Entwicklungstendenz vergrößert.* So führt z. B. das Wirken der kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu einer Vergrößerung des Gegensatzes zwischen den Ausbeutern und den Ausgebeuteten. Das allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation treibt zu einer Bewegung des Gegensatzes auf vergrößerter Stufenleiter. Das zeigten anschaulich die Angaben im ersten Abschnitt der Arbeit über die Konzentration der Gegensätze in Westdeutschland.

Unter unseren Verhältnissen, wo es keine Großbourgeoisie mehr gibt und wo mit Hilfe des Staates und seiner Wirtschaftspolitik eine Einschränkung der kapitalistischen Ausbeutungstendenzen vorgenommen werden muß, können sich solche Extreme nicht entwickeln. Aber aus diesem Widerspruch entspringt trotz der Politik der Einschränkung eine dem Zusammenschluß der Bevölkerung entgegenwirkende Tendenz, eine Tendenz zur Spaltung der Bevölkerung. Diese Tatsache sollten sich besonders jene vor Augen halten, die der Auffassung sind, man könne allein mit Hilfe des ideologischen Kampfes, ohne irgendwelche Ein-



schränkungen der der Einheit entgegenwirkenden, ökonomisch begründeten Tendenzen, den Kampf gegen den Hauptfeind verstärken. Eine gewisse Rolle spielt dabei die richtige Erkenntnis, daß die Einschränkung der kapitalistischen Entwicklungstendenzen die Unzufriedenheit oder gar den Widerstand der an dieser Entwicklung interessierten Kräfte hervorruft, was unter allen Umständen der Hauptfeind für seine Zwecke auszunutzen sucht. Das macht zwar die Kompliziertheit der Frage sichtbar, darf aber nicht zu einer opportunistischen Fragestellung verleiten, die praktisch einem Verzicht auf den weiteren sozialistischen Aufbau gleichkommt.

Die Methode zur Lösung des genannten Widerspruchs wird nicht nur von seinem Charakter, sondern auch von seiner Rolle im Rahmen eines bestehenden Kräfteverhältnisses bestimmt. So haben z. B. die mittleren und kleinen Kapitalisten in der Frage des Friedens und der Wiedervereinigung Deutschlands andere Interessen als das Finanzkapital. Sie sind an der Entwicklung der Friedensproduktion, am Handel, an der Erhaltung ihrer Produktionsstätten, an gesicherten Perspektiven, an der Erhaltung ihres Lebens und überhaupt all dessen interessiert, was durch die Macht des Finanzkapitals gefährdet ist. Sie sind, was ebenfalls sehr wichtig ist, in der Regel noch mit ihren Produktionsmitteln und -stätten verbunden und häufig gute *Fachleute*. Letzteres trifft besonders auch auf die Großbauern zu, die in früherer Zeit den größten Teil der Besucher landwirtschaftlicher Fachschulen gestellt haben.

Von der Stärke der Arbeiterklasse und ihres Bündnisses mit den werktätigen Bauern hängt es ab, ob diese positiven Seiten der Unternehmer im Interesse des Fortschrittes nutzbar gemacht werden können. Darum sprechen z. B. die chinesischen Kommunisten nicht einfach von einem Bündnis, das von der Arbeiterklasse bis zur nationalen Bourgeoisie reicht, sondern sie heben hervor, daß das Bündnis der Arbeiterklasse mit den werktätigen Bauernmassen die *Grundlage* für das Bündnis mit der nationalen Bourgeoisie ist.<sup>17</sup> Das zu betonen ist wichtig, weil die Ausnutzung der positiven Seiten der Widersprüche innerhalb der Bourgeoisie nur durch die Bekämpfung der negativen Seiten möglich ist und nicht, wie manche Opportunisten glauben, durch eine ungehinderte Entwicklungsmöglichkeit, durch das freie Wirken des Wertgesetzes, durch Verzicht auf Einschränkung usw. Ohne die Einschränkung der negativen Seiten mit ideologischen, politischen und ökonomischen Mitteln können die positiven Seiten nicht ausgenutzt werden, können sie sich nicht entwickeln.

Auf die Möglichkeit einer Ausnutzung der positiven Seiten bei kleinen und mittleren Unternehmern hat auch die Tatsache einen großen Einfluß, daß die Deutsche Demokratische Republik ein industriell hochentwickeltes Land ist, wodurch z. B. die frühzeitige Entwicklung der MAS-MTS möglich wurde und die Arbeiterklasse von Anfang an ein viel größeres politisches Gewicht besitzt, als das z. B. in einem Agrarland gewöhnlich der Fall ist. Unter den Bedingungen also, daß die im Kampf stehenden Kräfte in bestimmten Fragen auch gemeinsame Interessen haben, kann der Kampf zum Bündnis führen, wenn es der Arbeiterklasse gelingt, in diesem Kampf die notwendige Unterordnung der egoistischen Klasseninteressen der Bourgeoisie unter die Lebensinteressen der Nation

<sup>17</sup> Liu-Schao-tschü, Dokumente des VIII. Parteitages der KPCh, Peking 1956, Bd. I, S. 32.

zu erreichen. Wenn es allerdings im Kampf zu einer Schwächung des Einflusses der Arbeiterklasse kommt (durch Revisionismus oder ähnliches), wenn es dem Hauptfeind durch seine Einwirkung gelingt, den Kampf in einer solchen Richtung zu verstärken, daß die bei der mittleren Bourgeoisie vorhandenen Ausbeuterinteressen die sie mit der Arbeiterklasse verbindenden Interessen in den Hintergrund drängen, wird das Bündnis gefährdet. Das bedeutet Verschärfung des Kampfes in einer reaktionären Richtung.

Es ist an anderer Stelle bereits darauf hingewiesen, daß das neue Kräfteverhältnis der Arbeiterklasse viele Möglichkeiten bietet, den kapitalistischen Kräften den Übergang zum Sozialismus, zur Aufgabe ihrer Ausbeuterexistenz zu erleichtern. Dieser Weg wird mitunter als ein Weg des verlöschenden Klassenkampfes aufgefaßt, was grundfalsch ist. Nicht einmal die natürlichen Verbündeten der Arbeiterklasse, die werktätigen Bauern, gelangen auf Grund ihrer eigenen Entwicklungsgesetze selbständig zum Sozialismus, obwohl sie als *Werk-tätige* dorthin tendieren. Sie brauchen dazu einen Führer, der ihnen hilft, von den unzulänglichen Formen der kleinen Warenproduktion zur sozialistischen Produktion überzugehen und sich dem Einfluß kapitalistischer Kräfte zu entziehen. Wie sollte aber die Bourgeoisie aus ihrer ökonomisch vorgezeichneten Entwicklungsrichtung, die der sozialistischen entgegengesetzt ist, abgebracht werden, ohne daß die Bewegung in kapitalistischer Richtung aufgehalten, die Notwendigkeit einer anderen Bewegungsrichtung erläutert und annehmbare Bedingungen für ihr Beschreiten geschaffen werden? Das ist ein Kampf zur Überwindung der kapitalistischen Spontaneität, zur Überwindung von Vorurteilen und Unklarheiten und zur Überwindung bewußter Gegenarbeit. In diesem Kampf ist festzustellen, was auch schon in anderem Zusammenhang über die Entwicklung in der Sowjetunion gesagt wurde, daß im Maße des Wachstums des Sozialismus auch die Möglichkeiten wachsen, wichtige Entscheidungen *vor allem* durch ideologischen Kampf herbeizuführen und durch entsprechende ökonomische Übergangsmöglichkeiten für die ihre altgewohnte Bahn verlassenden Kräfte.

Bekannt sind die Möglichkeiten des Eintrittes von Großbauern in die LPG, die Möglichkeit staatlicher Beteiligung an Privatbetrieben u. a. Gegen diese Entwicklung wirken vor allem zwei Tendenzen; der spontane Drang zur Fortsetzung des alten Weges (Spontaneität — der Weg des geringsten Widerstandes) und die imperialistische Einwirkung von Westdeutschland und Westberlin her. Durch diese Einwirkung soll der spontane Eigentümerdrang bestärkt, seine Umwandlung verhindert werden. Allein aus diesen beiden Tatsachen erfolgt schon gesetzmäßig in verschiedenen Perioden eine Verschärfung des Klassenkampfes. D. h. wir stoßen auf eine Gegenwirkung, die wir nicht aufheben können, solange noch die oben genannten Tendenzen wirksam sind; diese können aber nur dadurch aufgehoben werden, daß man ihre Grundlagen aufhebt. Mehr besagt der Begriff „gesetzmäßig“ nicht. Uns geht es aber nicht einfach um Begriffe, sondern darum, praktisch voran zu kommen, die Politik zu verstehen, ihre Umsetzung in die Praxis verwirklichen zu helfen. Dafür ist die Kenntnis gesetzmäßiger Erscheinungen eine unerläßliche Bedingung. Die Kenntnis der genannten Gesetzmäßigkeit bewahrt uns vor Fehlern; sie zwingt dazu, daß wir uns Gedanken machen, wie, auf welche Weise die sozialistische Umgestaltung weitergeführt werden muß, welche Formen den imperialistischen Einwirkungen möglichst geringe Anhaltspunkte bieten und am besten geeignet sind, großen Teilen der kapitalistischen



Klasse den neuen Weg als einen leichteren, vor allem als einen zukunftssicheren Weg nahezubringen, so daß die zur Beibehaltung des alten Weges entschlossenen Kräfte immer weniger werden, ihr Widerstand bei den anderen auf Unverständnis stößt und wesentliche Entscheidungen mit Hilfe des ideologischen Kampfes herbeigeführt werden können. Würden wir die genannte Gesetzmäßigkeit außer acht lassen, so könnten wir das Wirken dieser Gesetzmäßigkeit sehr leicht an den Ziffern ablesen, mit denen jene Menschen erfaßt werden, die einen Gebietswechsel einem Wechsel ihrer sozialen Stellung und Funktion vorziehen.

Die Kompliziertheit unseres Kampfes zeigt sich schon bei der Politik der Heranführung der kapitalistischen Kräfte an den Sozialismus. Wir sind zwar an der Entwicklung all unserer Produktivkräfte interessiert, aber nicht an der Entwicklung des Kapitalismus. Die Frage ist nun, wie man das eine tun kann, ohne daß das andere eintritt? Das ist möglich durch die schon genannte staatliche Beteiligung. Sie schränkt den kapitalistischen Anteil am Produktionsergebnis des Betriebes ein, gestattet aber gleichzeitig die Verstärkung aller Faktoren, die einer Steigerung der Produktion und der Produktivität des Betriebes günstig sind. Der besondere Vorteil dieser Form besteht außerdem auch darin, daß sie geeignet ist, dem kapitalistischen Unternehmer seinen Funktionswandel auf eine für ihn und für uns sehr annehmbare Art, allmählich zum Bewußtsein zu bringen, was freilich wiederum eine intensive ideologische und erzieherische Arbeit erforderlich macht. Vielleicht mag es diesem oder jenem scheinen, daß wir uns zu viel Gedanken um die Entwicklung bürgerlicher Kräfte machen, die sich ihrerseits um das Schicksal der Arbeiterklasse in der Regel nie gesorgt haben. Sie vergessen dabei jedoch neben anderem, daß unser praktisches Verhalten gegenüber allen Klassen, unser differenziertes Herangehen an diese Klassen die wichtigste Erkenntnisquelle der Volksmassen für die Unterscheidung von Freund und Feind ist. Die einzelnen Bestandteile der Generallinie der Partei bilden eine dialektische Einheit. Nur so können die Volksmassen auf den Kampf gegen den Hauptfeind orientiert und zum Sieg über ihn geführt werden.

Auch auf dem Lande ist die Eröffnung einer Perspektive für die Großbauern zunächst eine Möglichkeit, die nur durch beharrliche Arbeit, durch Kampf, zur Wirklichkeit wird. Es gibt in fast allen Kreisen der Deutschen Demokratischen Republik gute Beispiele für die Einbeziehung von Großbauern in den sozialistischen Aufbau. Die notwendige Grundlage dafür ist die Festigkeit des Bündnisses der Arbeiterklasse mit den werktätigen Bauern, die Ausstrahlungskraft landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften und die zielstrebige Arbeit der MTS. Es ist in dieser Hinsicht insgesamt gesehen ein positiver Prozeß im Gange. Die Möglichkeit einer „Taktik der kleinen Schritte“, eines so langsamen Vorgehens der Arbeiterklasse, daß ihr alle folgen können, daß diese Schritte auch auf Verständnis bei den werktätigen Massen in Westdeutschland stoßen, hat für unsere Entwicklung zum Sozialismus große positive Bedeutung und ist ein Ausdruck der Stärke der Arbeiterklasse, der Stärke unserer Staatsmacht sowie des neuen Kräfteverhältnisses in der Welt. Die Allmählichkeit des Weges zum Sozialismus stellt an die Arbeiterklasse und ihre Partei in verschiedenster Hinsicht, vor allem auf ideologischem Gebiet, erhöhte Anforderungen. Schon die offene Grenze nach Westdeutschland führt dazu, daß selbst Diskussionen und ideologische Auseinandersetzungen von Anfang an ein solches politisches Gewicht erhalten, daß die Klärung vieler Fragen erschwert wird. Das Prinzip



jeder Aufklärung, die Menschen vom Verständnis des Einfachen zum Verständnis des Schwierigen zu führen, wird vom Gegner gestört, indem er an die einfachsten Fragen ganz bewußt die weitgehendsten Schlußfolgerungen knüpft, so daß Verschärfungen des Klassenkampfes auf ideologischem Gebiet schon bei kleinen Veränderungen auftreten.

Die relativ langsame Bewegung zum Sozialismus (langsam in bezug auf die ökonomischen Möglichkeiten) ist eine Ursache dafür, daß viele Gesetzmäßigkeiten des Klassenkampfes nicht sehr ausgeprägt sichtbar werden und somit schon von der erkenntnistheoretischen Seite her Schwankungen auf ideologischem Gebiet begünstigt werden können, wenn die Partei ihren ideologischen und erzieherischen Einfluß nicht ständig geltend macht. Die Allmählichkeit des Übergangs zum Sozialismus bedeutet, daß wir noch verhältnismäßig lange mit der Existenz kapitalistischer Unternehmer rechnen müssen. Vom Gesichtspunkt des Problems der Verschärfung des Klassenkampfes ist das insofern bedeutsam, als auf diesen Grundlagen in Auswirkung des Kampfes zur Lösung des Hauptwiderspruches und internationaler Vorgänge durchaus Verschärfungen möglich sind, die sogar über den Rahmen der ökonomischen Bedeutung dieser kapitalistischen Kräfte hinausgehen können. Nur durch die bewußte Ausnutzung der Gesetze des Klassenkampfes, die unter unseren Bedingungen in der „Taktik der kleinen Schritte“ einen Ausdruck finden bzw. diese Taktik selbst notwendig machen, sowie durch die weitere systematische Festigung der Arbeiter-und-Bauern-Macht, durch die weitere Vertiefung des Bündnisses der Arbeiterklasse mit den werktätigen Bauernmassen, durch die Hebung des politisch-ideologischen Niveaus der Partei der Arbeiterklasse und die Festigung ihrer Verbindung mit den Massen kann solchen Verschärfungen entgegengewirkt werden.

Die Möglichkeit für relativ rasche Veränderungen im Klassenkampf ergibt sich aus der Differenz, die in der Regel zwischen den objektiven Grundlagen der Stärke der Klassen (zahlenmäßiger Größe, ökonomischer Stellung im Produktionsprozeß, politische Stellung in einem Staatswesen, historische Rolle) und der tatsächlich in Erscheinung tretenden Stärke (Bewußtheit und Organisiertheit) besteht. In der größtmöglichen Annäherung der Bewußtheit und Organisiertheit der Arbeiterklasse und aller Kräfte der Nationalen Front an die in unserer Lage gegebenen objektiven Möglichkeiten liegt die beste Gewähr für eine kontinuierliche und von Rückschlägen freie Entwicklung unserer Republik und ihrer größtmöglichen Ausstrahlungskraft auf den Zusammenschluß der Friedenskräfte in Westdeutschland.

Als die junge Sowjetmacht als einziges Land, allein und von feindlichen Mächten umgeben, die Aufgaben der Übergangsperiode lösen mußte, machte das damalige Kräfteverhältnis die Ausnutzung vieler Widersprüche innerhalb der Bourgeoisie noch nicht möglich. Trotzdem war durch die Machtergreifung der Arbeiterklasse, durch die Errichtung ihrer politischen Herrschaft, eine solche Wandlung des Kräfteverhältnisses im Lande erreicht, daß ein festes Bündnis bis zu den Mittelbauern hergestellt werden konnte. Diese Kraft reichte aus, den Kapitalismus zu überwinden und die kleine Warenproduktion auf sozialistische Bahnen zu lenken. Wahrung und Festigung des Bündnisses der Arbeiter und werktätigen Bauern ist das oberste Prinzip der Diktatur des Proletariats.

Zwischen der Arbeiterklasse und den übrigen werktätigen Schichten bestehen in den wesentlichen Fragen gemeinsame Interessen. Das Unterschiedliche,

Widersprüchliche zwischen ihnen hat grundsätzlich keinen antagonistischen Charakter. Es gibt folglich keine objektiven Grundlagen für eine Verschärfung des Kampfes zwischen diesen Kräften. Der bestehende Widerspruch kann aber durch seine Ausnutzung seitens der Bourgeoisie eine Bedingung zur Verschärfung des Kampfes werden, wie das in bezug auf die Ereignisse in Ungarn schon betont worden ist. Durch das Bündnis, durch die führende Rolle der Arbeiterklasse und eine konsequente Politik zur Überwindung der Widersprüche mit Hilfe der kleinen Warenproduzenten, durch die Festigung der *gemeinsamen* Grundlagen werden Grundbedingungen geschaffen für die Zurückdrängung kapitalistischer Einflüsse und die Verbreiterung der Kampffront gegen das Monopolkapital, gegen die Militaristen.

In bezug auf *bestimmte* Prozesse zur Lösung von Klassenwidersprüchen ist also die Verschärfung des Klassenkampfes eine gesetzmäßige Erscheinung, die spontan aus der Vergrößerung der Interessengegensätze im Kampf stehender antagonistischer Klassen entspringt.

Die marxistisch-leninistische Partei ist durch die Kenntnis der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, damit auch der Gesetze des Klassenkampfes, und durch ihre organisatorische und ideologische Kraft in der Lage, solche Bedingungen zu schaffen, die dem Prozeß der Verschärfung des Kampfes einen revolutionären Charakter verleihen, den Grad und die Dauer der Verschärfung des Kampfes wesentlich bestimmen und den Interessen der Volksmassen widersprechende Kampfformen ausschalten.

Diese Bedingungen sind die Einheit und Festigkeit der Partei selbst, ihre engste Verbundenheit mit der Arbeiterklasse und deren einheitliches Handeln sowie das feste Bündnis mit den werktätigen Bauern und nicht zuletzt die unverbrüchliche Freundschaft mit der sozialistischen Sowjetunion, der Hauptkraft im sozialistischen Lager und der Weltfriedensbewegung.

Alle diese Bedingungen sind in der Deutschen Demokratischen Republik geschaffen. Die Verstärkung ihrer Ausstrahlungskraft auf Westdeutschland und die Herstellung der Aktionseinheit der Arbeiterklasse in Westdeutschland werden das Kräfteverhältnis herbeiführen, das zur Lösung der Lebensfragen unserer Nation, zur Erhaltung des Friedens, zur Herstellung der Einheit Deutschlands auf demokratischer Grundlage und schließlich auch zur Schaffung eines sozialistischen Gesamtdeutschland notwendig ist.

# Der dialektische Materialismus und seine westlichen Kritiker

Von ERHARD ALBRECHT (Greifswald)

Die marxistische Philosophie hat ihre Überlegenheit gegenüber allen bürgerlichen philosophischen Systemen der Gegenwart wie Existentialismus, Pragmatismus, Neopositivismus, Neuthomismus und Phänomenologie durch die Praxis bewiesen: sie hat sich in eine Revolution verwandelt und ist einer der mächtigsten Faktoren der Weltpolitik geworden. Daher ist das Interesse für diese Philosophie auch bei Intellektuellen in den westlich-kapitalistischen Ländern bedeutsam angewachsen. Dieser wachsende Einfluß erklärt uns auch, weshalb in letzter Zeit eine solche Flut von Büchern, Broschüren und Aufsätzen bürgerlicher Philosophen und Soziologen über Fragen der marxistischen Philosophie erschienen ist. Je größer der Einfluß der marxistischen Philosophie — desto heftiger die bürgerliche Polemik gegen den schon wiederholt totgesagten Marxismus. Weil der dialektische Materialismus die einzig konsequent wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart mit eindeutig politischen Konsequenzen ist, wird er von seinen Gegnern so heftig bekämpft und nicht selten gar verleumdet, verfälscht und entstellt, wie die zeitgenössischen Polemiken gegen den dialektischen Materialismus immer wieder beweisen.

Unter dem Titel „Christen oder Bolschewisten“ ist soeben im Kröner Verlag zu Stuttgart eine aus einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks hervorgegangene Schrift mit Beiträgen von namhaften westdeutschen Philosophen und Theologen erschienen. Da diese Beiträge einen scharfen Angriff auf die theoretischen Grundlagen des Marxismus-Leninismus, d. h. den dialektischen und historischen Materialismus darstellen, halten wir es für notwendig, sich mit diesen hier gegen den dialektischen und historischen Materialismus vorgebrachten Argumenten auseinanderzusetzen. Schon die absolute Gegenüberstellung „Christen oder Bolschewisten“ läßt eindeutig erkennen, daß es hier um eine bewußte „abendländisch-christliche“ Frontstellung gegen den Marxismus-Leninismus geht. Günter Howe spricht dies in seinem Beitrag „Sind Wissenschaft und Religion vereinbar?“ ganz deutlich aus: „Das Schicksal unserer Zeit aber hängt davon ab, wie die Christenheit den ihr heute aufgetragenen Kampf bestehen wird.“<sup>1</sup> Professor Landgrebe (Universität Köln) betrachtet den Kommunismus geradezu als „das schlechte Gewissen des christlichen Abendlandes“<sup>2</sup>, und der bekannte Jesuitenpater Wetter ruft in seinem Beitrag „Tendenzen der nachstalinistischen Epoche“ offen zum Abwehrkampf gegen den Marxismus auf, zum gemeinsamen Bemühen, das Christentum wieder zur Seele der menschlichen Gesellschaft zu machen. Nur so würden nach Wetter jene Übelstände im gesellschaftlichen Zu-

<sup>1</sup> Christen oder Bolschewisten, Stuttgart 1957, S. 109.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 34.



sammenleben der Menschen zu überwinden sein, in denen der Kommunismus seine Wurzeln hat und an denen das Versagen der Christen in der Geschichte mit Schuld trage.<sup>3</sup>

Diese absolute Gegenüberstellung von Christentum und Marxismus kennzeichnet den demagogischen Charakter der bürgerlichen Ideologie in der Gegenwart. Natürlich besteht zwischen Marxismus und Christentum ein grundlegender unversöhnlicher Gegensatz. Der Marxismus läßt keinen Zweifel darüber, daß er konsequenter Atheismus ist. Er kann sich niemals mit den theologischen Dogmen aussöhnen, da er allen Mysterien und Geheimnissen der Theologie widerspricht. Es gibt in der Theologie viele Versuche, das Dasein Gottes zu rechtfertigen. Alle modernen Versuche, das Dasein Gottes zu beweisen, resultieren letzten Endes aus einer direkten Kampfstellung gegen den atheistischen Grundcharakter des dialektischen Materialismus. Eine besondere Aktivität haben hierbei die Vertreter des Neuthomismus in letzter Zeit entwickelt. Das ist durchaus nicht zufällig. Die verschiedenen Schulen des subjektiven Idealismus können heute der Rechtfertigung, Erhaltung und Festigung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nicht mehr förderlich sein. Die Bourgeoisie mußte sich daher zur Erhaltung ihrer wirtschaftlichen und politischen Macht auf eine solche Ideologie stützen, die sowohl eine Massenbeeinflussung garantieren konnte als auch imstande war, das im Zeitalter des Imperialismus für die Bourgeoisie notwendig gewordene totalitäre Regime ideologisch zu rechtfertigen. Diese gesellschaftlich-politische Funktion konnte nach dem Zusammenbruch der totalitären faschistischen Ideologie am wirksamsten nur der politische Katholizismus erfüllen. Dieser stützt sich zur Rechtfertigung seiner politischen Tätigkeit auf die philosophisch-weltanschaulichen Grundlagen des Neuthomismus. Obwohl in der zeitgenössischen katholischen Philosophie außer dem Neuthomismus auch noch andere Richtungen existieren, wie Augustinismus und Neuscholastik, erfährt der Neuthomismus von seiten der offiziellen katholischen Institutionen die nachhaltigste Unterstützung. Das ist natürlich kein bloßer Zufall, sondern hängt — wie bereits angedeutet — direkt mit der gesellschaftlichen Funktion des Neuthomismus zusammen. Er wird von der katholischen Kirche und von den mit ihr eng verknüpften reaktionären Kreisen der Bourgeoisie für das geeignetste ideologische Instrument in der Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus und der nichtkirchlich-gebundenen bürgerlichen Gegenwartsphilosophie angesehen. Da es der Thomismus verstanden hat, bis zu einem gewissen Grade Elemente des Rationalismus zu bewahren, benützt ihn der Vatikan insbesondere zur Befriedigung philosophisch-weltanschaulicher Bedürfnisse von Intellektuellen, die sich durch den widerwärtigen Irrationalismus bürgerlicher Modephilosophen abgestoßen fühlen und aus sozial-klassenmäßiger Bindung bzw. unter dem Druck der im Kapitalismus herrschenden bürgerlichen Ideologie den Weg zum dialektischen Materialismus, d. h. zur wissenschaftlichen und damit konsequent-rationalen Philosophie nicht zu finden vermochten. Aus der inneren Geschlossenheit des mit rationalen Zügen durchsetzten Neuthomismus und der zweifellos damit zusammenhängenden taktischen Elastizität in philosophischen und politischen Fragen erklärt es sich, daß kein anderes bürgerliches philosophisches System heute über so viele Anhänger und Studienzentren verfügt wie der Neuthomismus. Das bibliographische Organ

<sup>3</sup> Ebenda, S. 80.

des Neuthomismus, das Bulletin Thomiste, bringt jährlich annähernd 500 Buchanzeigen und Besprechungen. Weiter erscheinen etwa 25 thomistische Zeitschriften. Er besitzt darüber hinaus in den kapitalistischen Ländern zahlreiche Lehrstühle sowie eine beträchtliche Anzahl eigener Universitäten. Durch die Unterstützung reaktionärer Kreise der Bourgeoisie konnte sich die neuthomistische Philosophie in den letzten Jahren auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika sowie in England außerordentlich stark entwickeln. Wenn wir das Wesentliche des Neuthomismus — seinen weltanschaulich-religiösen und sozialpolitisch bürgerlich-reaktionären Charakter — begreifen, dann erfassen wir den Grund des Einflusses der thomistischen Philosophie in der bürgerlichen und teilweise auch noch sozialistischen Welt (Polen, Ungarn). Nur in intensiver geistiger Auseinandersetzung sowie durch die weitere Festigung und Stärkung des sozialistischen Lagers in der Welt kann dem Einfluß des Neuthomismus in der bürgerlichen Gesellschaft begegnet werden. Die wirksamste Grundlage in der Auseinandersetzung mit den weltanschaulich-religiösen und sozialpolitisch reaktionären Auffassungen des Neuthomismus bietet der dialektische Materialismus.

Da der dialektische Materialismus als einzig konsequent-rationale Philosophie der Gegenwart einen heute nicht mehr zu leugnenden weltweiten Einfluß besitzt und die bürgerliche Philosophie in ihren Grundlagen wesentlich erschüttert hat, kann auch der Neuthomismus einer Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus nicht aus dem Wege gehen. In dieser Auseinandersetzung wird z. B. die vom dialektischen Materialismus vertretene Auffassung der Untrennbarkeit von Materie und Bewegung sowie die daraus folgende Ewigkeit und Unendlichkeit der Welt für unhaltbar erklärt, weil sie der Schöpfung Gottes widerspreche. „Die Sowjetphilosophie verteidigt die Lehre von der Ewigkeit und Unendlichkeit der Welt mit großer Zähigkeit“, schreibt Johann Fischl in Heft 2 der Schriftenreihe der Grazer Theologischen Fakultät, das den Titel trägt: „Die Weltanschauung des sowjetrussischen Materialismus“. „Wäre nämlich unsere Welt endlich, so würde man sogleich wieder auf einen Gott schließen, der die Welt am Anfang der Zeiten ins Dasein rief. So geriet man aber in einen Gegensatz zur Relativitätstheorie Einsteins, nach der die Welt sowohl räumlich als auch zeitlich begrenzt gedacht werden muß. Auch der Gedanke der fortschreitenden und nicht umkehrbaren Entwertung der Energie (Entropie) führte die Physik zum Gedanken der Endlichkeit der Welt.“<sup>4</sup>

Diese offene Verfälschung moderner naturwissenschaftlicher Theorien deckt sich völlig mit dem, was Papst Pius XII. im Schlußteil seiner Rede vom 22. November 1951 vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften nachdrücklich und ganz im Geiste der Forderung der Enzyklika Aeterni Patris feststellte:

„Die Erschaffung also in der Zeit; und deshalb ein Schöpfer und folglich ein Gott, das ist die Kunde, die Wir, wenn auch nicht ausdrücklich und abgeschlossen, von der Wissenschaft verlangten.“

Wenn sich diese vom Papst geforderte Beweisbarkeit Gottes auch auf die Katholiken notwendigerweise beschränken muß und die Protestanten einen anderen Weg gehen, so halten doch Protestanten ebenso wie Katholiken an dem Grunddogma der Welterschöpfung durch Gott fest. Nur geben jene eine andere Begründung für Gott und Religion als die Katholiken. Sie vollziehen im Gegensatz

<sup>4</sup> Die Weltanschauung des sowjetrussischen Materialismus, Graz 1956, S. 6.



zu den Katholiken eine scharfe Trennung von Philosophie und Religion. Das Gebiet des Wissens sei die Erscheinungswelt, das Gebiet des Glaubens die übersinnliche Welt. Sie berühren sich hierin stark mit Kant, Schleiermacher und Ritschl, also mit einer Richtung der protestantischen Religionsphilosophie. Doch in seinem heutigen Bestreben, den Protestantismus völlig zurückzudrängen, versucht der Katholizismus auch die theoretischen Grundlagen des Protestantismus als eigentlich „katholisch-thomistisch“ zu deuten. Natürlich gibt es zwischen Protestantismus und Katholizismus in der Grundfrage in letzter Konsequenz trotz mancher Unterschiede eine weitgehende Übereinstimmung: Gott ist Geist und Schöpfer der Welt (ens sapientissimum), primum movens immotum und prima causa, ens necessarium und ens perfectissimum.

„Gott ist der Urgrund des vielfältigen Seienden, das die Welt ausmacht, ja alles Seienden überhaupt. In ihm gründet alles, insofern alles von ihm als der ersten Wirkursache ausgeht und von ihm als dem letzten Ziel angezogen wird, insofern alles an seiner Fülle teilnimmt und so ein Ebenbild oder wenigstens eine Spur seiner Herrlichkeit darstellt. Der Urgrund selbst gründet als solcher nicht mehr in einem anderen, sondern allein in sich selbst; die erste und letzte Ursache von allem muß selbst unverursacht sein, sie existiert kraft der absoluten Notwendigkeit ihres eigenen Wesens (a-se-itas: Von-sich-her-sein). Deshalb fallen in Gott Wesenheit und Dasein völlig zusammen; er hat nicht nur Sein wie ein Seiendes, d. h. Sein-habendes, sondern er ist das Sein selbst in Person oder das subsistierende Sein. Hierin besteht Gottes *metaphysisches Wesen*, durch das er zutiefst konstituiert und von allem andern abgehoben ist.“<sup>5</sup>

In der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes gehen Protestantismus und Katholizismus völlig verschiedene Wege. Für den Protestantismus gibt es keinen rationalen Gottesbeweis, wie es in der katholischen Theologie der Fall ist. In dieser wird die Auffassung vertreten, daß der Glaube das Wissen ergänze und vollende. Daher könne es auch keine Kluft zwischen dem Gebiet des Wissens und dem des Glaubens geben, wie im Protestantismus, für welchen beide Bereiche vollkommen verschiedener Natur sind. Zwischen Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben besteht nach Thomas volle Harmonie. Beide können einander nicht widersprechen. Das ist deshalb der Fall, weil Vernunft und Offenbarung schließlich auf die eine göttliche Wahrheit als Quellgrund zurückgehen. Die Vernunft ist daher auch dazu berufen, Beweise für das Dasein Gottes zu erbringen. Den Nachweis für das Dasein Gottes führt der Neuthomismus auf der Grundlage der „klassischen“ Beweise des Thomas von Aquino. Nach de Vries gehen die Gottesbeweise „... von erfahrungsmäßig feststellbaren Merkmalen alles innerweltlichen Seienden aus, erweisen aus ihnen dessen metaphysische Kontingenz und schließen mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf einen überweltlichen Gott als erste Ursache der Welt.“<sup>6</sup>

Es werden die fünf Wege als die „klassischen“ Beweise — *quinque viae* — angeführt, auf denen Thomas in seiner *Summa theologica* zu Gott emporsteigt. Der Aufstieg vollzieht sich zuerst von dem tatsächlich Bewegten zu einem Erstbeweger; dann vom tatsächlich Verursachten zu einer ersten Wirkursache; weiter von dem kontingenten Sein zu einem absolut Notwendigen; viertens von den tat-

<sup>5</sup> J. B. Lotz, Artikel „Gott“ in W. Bruggers Philosoph. Wörterbuch, Freiburg 1953, S. 124.

<sup>6</sup> J. de Vries, Artikel „Gottesbeweise“, ebenda, S. 127.



sächlichen Seinsgraden der Dinge zu einem schlechterdings Vollkommenen und schließlich wird aus der tatsächlichen Naturzweckmäßigkeit auf eine erste ordnende Intelligenz geschlossen.<sup>7</sup>

Alle thomistischen Gottesbeweise sind nach Manser kausale und metaphysische. Daher können sie auch alle kosmologische genannt werden, weil und insofern sie vom Kosmos, von der Außenwelt ausgehen. Die Grundlage dieser Beweisführung bilden zweifellos die ersten beiden Gottesbeweise. Der erste Gottesbeweis wird auch als kinetischer oder Motusbeweis bezeichnet. Danach gibt es Dinge in der Welt, die Sinne bezeugen es, „sensu constat“, sagt Thomas, die bewegt werden. Allwo etwas bewegt wird, wird es von einem anderen bewegt und folgerichtig jenes, wenn es auch bewegt wird, wieder von einem anderen. Denn was bewegt wird, ist passiv und was bewegt ist, ist aktiv und ein und dasselbe kann in derselben Hinsicht nicht zugleich Akt und Potenz sein. Nun ist aber eine unendliche Reihe voneinander aktuell Bewegenden und Bewegten möglich, weil ohne Erstbewegendes kein Folgendes und infolgedessen auch das gegenwärtig tatsächlich Bewegte nicht da wäre. Also muß es kraft der Tatsachen einen ersten unbewegten Beweger geben und den nennen wir Gott. Folglich existiert Gott.

Der zweite Gottesbeweis wird als der wirkursächliche bezeichnet. Es gibt nach Thomas in der sichtbaren Welt wirkende Ursachen, die in ihrer Wirksamkeit notwendig voneinander abhängen, so daß wenn die eine nicht tätig ist, die andere auch nicht tätig sein kann. Keine Wirkursache vermag sich selbst zu wirken, denn dann wäre sie, ehe sie wäre, „quia sic esset prius seipso“. Eine unendliche Reihe von aufeinander einwirkenden Ursachen ist nicht möglich, denn dann gäbe es ja kein Erstwirkendes und folglich kein Folgendes und folglich kein Letztes, also überhaupt gar kein Wirkendes, und das widerspricht den Tatsachen. Es muß als eine erste unverursachte Wirkursache — Gott geben.<sup>8</sup> Alle diese Gottesbeweise sollen die Notwendigkeit der Schöpfung der Welt durch Gott rational erweisen. Doch eine nähere Betrachtung läßt erkennen, daß alle Beweise auf sachlich unhaltbarer Grundlage beruhen, sowohl in logischer als auch in ontologischer Hinsicht. Der Motusbeweis beruht auf einer Trennung von Materie und Bewegung. Eine solche Trennung muß natürlich dazu führen, daß man meint, es müsse ein erstes Bewegendes geben, nämlich Gott als *primum movens immotum*. Doch diese Trennung von Materie (Sein) und Bewegung ist völlig unzulässig und läßt erkennen, daß der Thomismus mit der modernen Naturwissenschaft niemals eine wirkliche Synthese eingehen kann. Die moderne Naturwissenschaft hat alle Versuche, Materie und Bewegung zu trennen, entschieden zurückgewiesen. Die Trennung von Materie und Bewegung führt in der Konsequenz zur Welterschöpfung, d. h. zu einem Anfang der Welt. Die Behauptung von der Endlichkeit der Welt und der Welterschöpfung steht im direkten Widerspruch mit der naturwissenschaftlich eindeutig bewiesenen Auffassung des dialektischen Materialismus von der Materialität der Welt, d. h. der Ewigkeit der Materie und ihrer Bewegung. Die Meinung, daß aus der allgemeinen Relativitätstheorie solche Schlüsse folgen, wie die Endlichkeit des Weltalls oder seine „Entstehung“ zu irgendeinem Zeitpunkt aus einem geringen Volumen usw., ist völlig unbegründet. Solche Fol-

<sup>7</sup> Vgl. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg 1935, S. 310 ff.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 312 ff.

gerungen gehen nicht aus der Gravitationstheorie hervor, sondern aus mehr oder weniger phantastischen Hypothesen, obschon bei der Verwertung der Hypothesen die Einsteinschen Gleichungen verwendet werden.<sup>9</sup>

Auch Infeld weist darauf hin, daß die relativistische Kosmologie häufig insofern eine Mißdeutung erfährt, als man die Aussage, daß einmal die Materie — sowohl im geschlossenen wie im offenen Weltall — auf einem engen Raum konzentriert war (mit endlicher bzw. unendlicher Dichte!), so verstanden wissen will, als ob die Relativitätstheorie den „Anfang der Welt“, den Zeitpunkt der „Schöpfung der Materie“ berechne. Aber es handelt sich hier lediglich um den Versuch, die Entwicklung der heute vorhandenen Sterne und Sternsysteme aus einem früheren Zustand der Materie zu verstehen, bei dem diese Sterne und Sternsysteme aus solche noch nicht bestanden. Nichts aber berechtigt dazu, den Beginn dieser Entwicklung, der nur die gegenwärtige äußerste Grenze unserer Kenntnis von der Geschichte unserer Welt ist, als Zeitpunkt der Weltschöpfung zu bezeichnen.<sup>10</sup> (Vgl. auch F. von Krbek „Erlebte Physik. Wandel in der Naturwissenschaft“, 3. Aufl. Leipzig 1956, S. 156: „Nach unseren Darlegungen setzt die Zeit Bewegung und damit das Vorhandensein von Materie voraus. Wenn also Gott die Welt aus Nichts schuf, dann hat es wenig Sinn, davon zu reden, daß er ewig ist, denn in Abwesenheit von Materie, wie es dem Nichts entspricht, kann von Zeit und Dauer, ob endlich oder ewig, nicht die Rede sein!“)

Auch die von Sitter, Eddington und Lemaître vertretene Theorie über eine angeblich stattfindende Expansion des Weltalls, das in einem bestimmten Zeitpunkt erschaffen sei, läßt sich nicht halten. Aus der Tatsache, daß in den beobachteten Teilen des Weltalls eine Expansion der Sonnensysteme zu beobachten ist, folgt keineswegs, daß sich dies auf das ganze unendliche Weltall und auf willkürliche große Zeitintervalle bezieht. Das widerspricht der Gesetzmäßigkeit und der Verteilung der galaktischen Systeme im Weltraum. Die Zeit, die vom Beginn der Expansion bis zur Jetztzeit verflossen ist, wird nun fälschlich als „Alter der gesamten Welt“ bezeichnet. Ganz abgesehen davon, daß damit ein Teil der Welt, nämlich das heute der Beobachtung zugängliche System der Nebel mit der gesamten Welt identifiziert wird, womit ein endlicher Teil der Welt dem unendlichen Weltall gleichgesetzt wird, wie O. Singer mit Recht in seiner Arbeit „Die philosophische Bedeutung neuer Erkenntnisse sowjetischer Astronomen“ feststellt.<sup>11</sup> Die Expansion des uns umgebenden Teils der Metagalaxis ist nur eine Episode in der unendlichen Entwicklung der Erscheinungen im unendlichen Weltall. Von einer Erschaffung des Weltalls kann gar keine Rede sein, da das Weltall ewig ist, d. h. grenzenlos nach Raum und Zeit und unendlich mannigfaltig in den Formen, die die Materie im Laufe der Zeit nimmt. Die Erde ist nur einer der Körper, die zu dem grenzenlosen Weltall gehören. Die Grenzen der Metagalaxis sind mit den heutigen Instrumenten noch nicht erreicht. Die Metagalaxis macht aber nicht das gesamte Weltall aus. Unser Wissen von der Metagalaxis ist noch äußerst begrenzt. Schon aus dieser Tatsache läßt sich die Schlußfolgerung von der Endlichkeit der Welt überhaupt nicht rechtfertigen. Auch die

<sup>9</sup> Vgl. W. A. Fock, Diskussionsbeitrag über philosophische Fragen der modernen Physik, in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 6/1955, S. 756.

<sup>10</sup> Leopold Infeld, Albert Einstein. Sein Werk und sein Einfluß auf unsere Welt, Wien 1953, S. 111.

<sup>11</sup> Einheit, Heft 11/1954, S. 1049 ff.



Versuche, mit Hilfe des Entropie-Satzes den kosmologischen Gottesbeweis zu modernisieren, halten einer ernsthaften Kritik nicht stand. Die Theorie vom „Wärmetod“ des Weltalls widerspricht dem richtig verstandenen Gesetz von der Erhaltung und Umwandlung der Energie. Aus dem Entropiesatz, welcher besagt, daß in jedem endlichen, in sich abgeschlossenen Körpersystem die freie Energie auf immer kleinere Beträge herabsinkt, hat man den Schluß auf die Welt im ganzen ziehen zu können geglaubt. Man hat nämlich gemeint, es folge daraus, daß die Welt ebenso einmal dem sicheren „Wärmetode“ entgegengehe, wie jedes beliebige physikalische System, dem keine Energie von außen zugeführt wird.<sup>12</sup> In Wirklichkeit ist bewiesen, daß der Entropiesatz auf ein unendliches Universum nicht anwendbar ist, noch auf irgendeinen anderen Teil des Universums, der eine unendliche Anzahl von Molekülen enthält. Für die Molekularbewegung selbst (und die Brownsche Bewegung) gilt das Gesetz der Entropie in dem Sinne einer fortwährenden Abnahme der freien Energie nicht.

Die Theorie vom „Wärmetod“ des Weltalls widerspricht absolut dem richtig verstandenen Gesetz von der Erhaltung und Umwandlung der Energie. Es besteht hier ein Widerspruch zwischen dem Entropiesatz und dem Erhaltungssatz, die beide als allgemeingültige Gesetze dargestellt werden. Aus der wissenschaftlichen Entwicklung folgt jedoch, daß das Entropiegesetz kein universelles Gesetz ist. Nur das Erhaltungsgesetz ist ein universelles Gesetz. Für die Molekularbewegung selbst (und die Brownsche Bewegung) gilt das Gesetz der Entropie in dem Sinne einer fortwährenden Abnahme der freien Energie nicht. Die Entwicklung der Wissenschaft hat die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigt. Die prinzipiellen Thesen über die Unzerstörbarkeit der Bewegung — in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht und in Verbindung damit die Unmöglichkeit eines „Wärmetodes“ des Weltalls machen alle Versuche, die Theorie vom „Wärmetod“ zu erneuern, unmöglich.

Da Erhaltung und Umwandlung der Masse und Energie zusammengehören, kann man von einem Wärmetod des Universums niemals sprechen. Nicht nur in allen physikalischen Vorgängen, sondern, wie zuerst Lavoisier durch exakte Versuche zeigte, sogar bei chemischen Vorgängen, ist die Gesamtsumme der Gewichte aller dabei beteiligten Stoffe unveränderlich, und da Gewicht und Trägheit (Masse) proportional sind, so gilt also tatsächlich, daß bei allen bisher betrachteten Vorgängen wirklich die Summe aller Massen konstant bleibt.

Weiter findet eine fortgesetzte Umbildung von Materie im Weltraum statt. Das Weltall besitzt daher eine konstante Entropie und nicht mehr eine ständig wachsende Entropie. Da bei allen Vorgängen die Summe aller Massen konstant bleibt, wie aus dem Satz von der Erhaltung und Umwandlung der Energie folgt, kann von einer Neuschöpfung der Materie, die aus dem Nichts erfolgen müßte, also durch Gott in letzter Konsequenz, keine Rede sein. Diese von uns hier erwähnten naturwissenschaftlichen Fakten lassen hinreichend erkennen, daß die Welt eine Einheit bildet, und zwar eine Einheit im Sinne des materialistischen Monismus.

Zur naturwissenschaftlichen Begründung dieser Einheit haben außer der Physik insbesondere die Chemie, Biologie und Physiologie entscheidende Beiträge geliefert. Von weitreichender Bedeutung für die naturwissenschaftliche Begründung der materiellen Einheit der Welt ist das periodische System, das

<sup>12</sup> B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Zürich 1949, S. 284 ff.



uns den Übergang quantitativer chemischer Veränderungen in qualitative beweist. In der Biologie sind es die Entdeckungen der organischen Zelle durch Schwann und Schleiden sowie die Deszendenztheorie Darwins und in der Physiologie die Lehre Pawlows von der höheren Nerventätigkeit, die hier genannt werden müssen. Ebenso wie der kinetische oder Motusbeweis ist auch der wirkursächliche Gottesbeweis nicht haltbar. Hier wird gefolgert, daß eine unendliche Reihe von aufeinander einwirkenden Ursachen nicht möglich sei. Denn dann gäbe es ja kein Erstwirkendes und folglich kein Folgendes und folglich kein Letztes, also überhaupt gar kein Wirkendes. Es müsse eine erste unverursachte Wirkursache — Gott — geben.

Dieser wirkursächliche Gottesbeweis beruht auf der irrigen Vorstellung, daß es ein erstes Ereignis geben müsse, weil es unmöglich sei, ins Unendliche fortzuschreiten. Und doch ist dies möglich, wenn wir, wie bereits dargelegt, Materie, Bewegung, Raum und Zeit in ihrer Einheit erkennen. Dann wird die Frage, wie die Materie aus dem Nichts entstanden ist, oder was die erste Ursache war, im Sinne einer Ursache des ersten Ereignisses oder des ganzen Weltalls, zu einer sinnlosen Frage. Der Fehler des wirkursächlichen Gottesbeweises resultiert also aus der völligen Verkennung der Tatsache, daß Ursache und Folge (Kausalität) nur Momente der allumfassenden Abhängigkeit, des universellen Zusammenhanges, der Aneinanderkettung von Ereignissen in dem ganzen Universum sind. Ursache und Folge sind nur Glieder in der Entwicklungskette der Materie. Eine Bewegungsform verwandelt sich in eine andere Bewegungsform, geht von einem Körper auf einen anderen über. Diesen Zusammenhang, den Übergang von einem Zustand in einen anderen bezeichnen wir dann als kausal. Die Materie als Ganzes hat jedoch keine Ursache ihrer Bewegung, sie ist *causa sui*, d. h. sie ist ihre eigene Ursache.

Trotz dieses von uns hier nachgewiesenen unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Marxismus und Religion in den weltanschaulichen Grundfragen gibt es sehr viele Berührungspunkte, die ein Gespräch und eine enge Zusammenarbeit zwischen Marxisten und Christen durchaus ermöglichen. So gibt es beispielsweise zwischen der marxistisch-sozialistischen Arbeiterbewegung und dem aufrechten Christentum nicht wenige soziale und ethisch-moralische Berührungspunkte, insbesondere in dem gemeinsamen Kampf um die Erhaltung und Festigung des Weltfriedens. Günter Howe und mit ihm nicht wenige andere bürgerliche Ideologen erliegen dem Fehlschluß der Ausschließlichkeit, wenn sie den auf weltanschaulichem Gebiete zwischen Marxismus und Christentum bestehenden Gegensatz zu einem alle Gebiete dieser Grundrichtungen umfassenden unversöhnlichen Gegensatz verabsolutieren. Das ist in Wirklichkeit doch nur bei einer Gleichsetzung von Christentum und bürgerlicher Gesellschaftsordnung der Fall, d. h. dann, wenn das Christentum als Staatsreligion von der herrschenden bürgerlichen Klasse zur Aufrechterhaltung ihrer Gesellschaftsordnung mißbraucht wird, wie einst in der Verflochtenheit von Thron und Altar und heute in Westdeutschland in der Schaffung einer Militärkirche der NATO-Armee.

Eines der am häufigsten wiederkehrenden Argumente in der absoluten und unversöhnlichen Gegenüberstellung von Marxismus und Christentum ist die Behauptung, daß der Marxismus nichts weiter als ein Religionssurrogat sei. So schreibt Christian Gneuss in seinem Beitrag „Die Entfremdung zwischen Kirche und Arbeiter“: „Das Kommen eines Reiches Gottes ohne Gott wird verkündet

und geglaubt. Dieser Glaube an die Selbsterlösung des Menschen klingt vielleicht am deutlichsten in der Hymne des Proletariats, der Internationale, auf.“<sup>13</sup>

Gollwitzer, Wendland, Fetscher u. a. bürgerliche Ideologen sprechen offen von einem angeblich pseudoreligiösen Charakter des Marxismus.<sup>14</sup> Fetscher ist bemüht, diese These vom Marxismus als einem System „weltanschaulicher Glaubenssätze“ in seinem Beitrag „Der wissenschaftliche Anspruch des dialektischen Materialismus“<sup>15</sup> sowie in seinem „kritischen“ Kommentar zu der Arbeit Stalins „Über dialektischen und historischen Materialismus“ (Frankfurt/Bonn 1956) zu „begründen“. Eine *wissenschaftliche* Weltanschauung kann es, wegen der Vielzahl möglicher und nicht „beweisbarer“ Wertungen und Wertordnungen, nicht geben. Aus dieser Undenkbarkeit kann unmittelbar das Recht auf freie Koexistenz und Konkurrenz mehrerer Weltanschauungen abgeleitet werden“, erklärt Fetscher.<sup>16</sup> Es handelt sich nach Fetscher bei dem Marxismus keineswegs um Wissenschaft, „sondern um einen verweltlichten Glauben, der sich nur wissenschaftlich gebärdet und dadurch viele moderne Menschen anzieht, die *zugleich* glauben und mit ihrem Glauben teil an der allmächtigen Wissenschaft haben wollen“.<sup>17</sup>

Diese Kampfstellung Fetschers gegen den wissenschaftlichen Charakter der marxistischen Weltanschauung ist eindeutig klassenmäßig gegen die politischen Ziele des Proletariats gerichtet. Fetscher tritt offen als bürgerlicher Apologet auf, indem er erklärt, die Auffassung, daß allein vom Boden des Proletariats aus weltanschaulich-politische Wahrheit erkannt werden könne, sei unbewiesen und unbeweisbar und es könne daher Politik als Wissenschaft nicht geben. Politische Entscheidungen gingen letztlich auf ethische Wertungen zurück, die wissenschaftlich nicht abgeleitet werden könnten. Die Überzeugungskraft aller politischen Auffassungen beruhe demzufolge auf einem Glauben, der nicht des wissenschaftlichen Beweises bedürfe und eines solchen auch nicht fähig sei. Eine wissenschaftliche Weltanschauung könne es nicht geben, weil die Erkenntnis von Sinn und Wert, die eine Weltanschauung vermitteln wolle, wissenschaftlich nicht ableitbar sei. Daher sei der Marxismus eine besondere Form von „Religion“, und zwar eine Religion in atheistischem Gewande. Die Anerkennung des Materialismus, der Einheit der Welt in ihrer Materialität, wird als „Glaubensartikel“ bezeichnet. „Eine Reihe weltanschaulicher Glaubenssätze“, bemerkt Fetscher in seinem Beitrag „Der wissenschaftliche Anspruch des dialektischen Materialismus“, „wird aber auch heute noch mit Hilfe der Dialektik gegen jede Erschütterung verteidigt, nämlich die Leugnung immateriellen Seins, die Ablehnung der Endlichkeit des Weltalls und die These von der Unzerstörbarkeit und Unerschaffenheit der ewigen Materie“.<sup>18</sup>

Diese Auffassungen Fetschers von der Gleichberechtigung aller Weltanschauungen und dem Marxismus als einer Sammlung von Glaubenssätzen hält jedoch einer ernsthaften Kritik nicht stand. Sie dienen objektiv dem Ziel, neben dem

<sup>13</sup> Christen oder Bolschewisten, S. 26.

<sup>14</sup> Ebenda, S. 113, 117, 151.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 83—96.

<sup>16</sup> Fetscher, Kritischer Kommentar zur Arbeit Stalins „Über dialektischen und historischen Materialismus“, Frankfurt/Bonn, 1956, S. 21.

<sup>17</sup> Christen oder Bolschewisten, S. 96.

<sup>18</sup> Ebenda, S. 88.



Marxismus die bürgerliche Ideologie als gleichberechtigt zuzulassen. Die von Fetscher vorgebrachten Argumente lassen deutlich erkennen, daß philosophische Auffassungen stets eng mit bestimmten politischen Richtungen und Zielen verknüpft sind. Daher ist die von uns hier geführte Auseinandersetzung mit ihnen ein Teil des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat.

Was läßt sich nun im einzelnen gegen die von Fetscher vertretenen Thesen einwenden? Sind alle Weltanschauungen gleichberechtigt, weil es eine wissenschaftliche Weltanschauung nicht gibt? Natürlich geben auch wir zu, daß nicht jede Weltanschauung schon ohne weiteres Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann. Es gibt z. B. nicht wenige Formen der idealistischen Weltanschauung. Diese sind grundsätzlich unwissenschaftlich, weil sie in ihren Grundthesen der Wirklichkeit und den Einzelwissenschaften widersprechen und tatsächlich auf Glaubenssätzen beruhen. Wissenschaft und Glauben stehen sich unversöhnlich gegenüber. Den dialektischen Materialismus als Glaubenslehre hinzustellen, läßt nur deutlich werden, wie wenig man sich ernsthaft mit ihm beschäftigt hat oder beschäftigen will. Wir erklären die dialektisch-materialistische Weltanschauung deshalb für konsequent wissenschaftlich, weil ihre Thesen objektiv wahr sind, d. h. mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Die Frage nach dem Kriterium der Wissenschaftlichkeit einer Weltanschauung muß dabei davon ausgehen, inwieweit eine Weltanschauung außer subjektiven Faktoren auch objektivwissenschaftliche Gehalte einschließt, die von den Einzelwissenschaften und aus kontrollierbarer philosophischer Forschung herrühren. Die materialistische Weltanschauung ist aus dem Grunde durchgängig wissenschaftlich, weil sich ihre Sätze und Thesen mit der objektiven Wirklichkeit in voller Übereinstimmung befinden und ihre weltanschaulichen Sätze nicht im Gegensatz zu den Ergebnissen der Einzelwissenschaften stehen. So steht z. B. die These von der materiellen Einheit der Welt, die den materialistischen Monismus begründet, durchaus im Einklang mit den Forschungsergebnissen der Physik, Astrophysik und übrigen Einzelwissenschaften. Auch die Tatsache, daß Ideelles existiert, verletzt den materialistischen Monismus durchaus nicht. Wenn wir auch unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten genötigt sind, Psychisches und Physisches, Ideelles und Materielles gegenüberzustellen, so ist es doch keineswegs gerechtfertigt, das Seelenleben als das Ideelle aus der materiellen Einheit der Welt herauszunehmen. Die Gegenüberstellung von Materie und Bewußtsein hat nur relative, erkenntnistheoretische, aber keine ontologische Bedeutung. Die Psyche als Gehirntätigkeit ist keine immaterielle Erscheinung und kann es auch nicht sein. Aber das Psychische oder Subjektive als Eigenschaft der höheren Nerventätigkeit, die die Fähigkeit besitzt, die objektive materielle Welt im Gehirn zu widerspiegeln, darf auch nicht als eine stoffliche Erscheinung aufgefaßt werden, d. h. darf nicht mit den materiellen Erscheinungen und Dingen identifiziert werden. Das Gehirn ist das Organ unseres Bewußtseins, der Gedanke, das Psychische eine Funktion des Gehirns, die außerhalb der Materie nicht existieren kann. Der Gedanke wird aus dem Grunde von uns als Ideelles bezeichnet, weil er das psychische Abbild der außer uns existierenden Realität darstellt. Nur Vulgärmaterialisten leugnen die Tatsache, daß das Bewußtsein als Produkt der materiellen Bewegung und Entwicklung die besondere Eigenschaft besitzt, die Wirklichkeit ideell nachzubilden. Das Produkt des Gehirns, der Gedanke, ist hierbei selbstverständlich immateriell, aber wirklich. Unter Wirklichkeit verstehen wir nämlich die Totalität aller Er-



scheinungen, der ideellen und der materiellen. Das führt durchaus nicht zum Dualismus. Wenn wir auch gegen jede Verdinglichung des Ideellen sind, so kann die Abhängigkeit des Bewußtseins von der Materie nicht bestritten werden. Diese unmittelbare Abhängigkeit des Bewußtseins von den materiellen Bedingungen, d. h. die Abhängigkeit des Ideellen vom Materiellen ist in zweifacher Weise zu sehen, nämlich einmal als Gebundenheit der Gedanken und der psychischen Funktionen an die Nervensubstanz und zweitens als Abhängigkeit unserer Gedanken vom sozialen Sein. Der dualistische Standpunkt wurde unter weitgehender Klärung des Verhältnisses von Leib und Seele, von Materie und Bewußtsein in enger Zusammenarbeit von Philosophen, Psychologen, Physiologen und Sprachwissenschaftlern überwunden.<sup>18a</sup>

Die einzelnen Formen der idealistischen Philosophie, wie z. B. der Existentialismus, Neuthomismus, Neopositivismus, Pragmatismus und der sogenannte kritische Realismus stehen im Widerspruch zu den Ergebnissen der Einzelwissenschaften und der Wirklichkeit überhaupt. Die sehr verbreitete Auffassung, es gäbe keine alleinseligmachende Weltanschauung und infolgedessen sei Koexistenz zwischen den verschiedenen philosophischen Systemen notwendig, steht daher dem Streben nach objektiver Wahrheit entgegen, denn objektive Wahrheit gibt es nur *eine*! *Doctrina multiplex, sed veritas una*, sagten schon die Römer, d. h. es gibt eine Vielzahl von Meinungen, aber nur eine Wahrheit! Diese Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit ist eindeutig auf der Seite des Marxismus-Leninismus und nicht bei den einzelnen bürgerlichen philosophischen Systemen der Gegenwart!

Die These Fetschers, daß es eine wissenschaftliche Weltanschauung nicht geben könne, weil die Erkenntnis von Sinn und Wert, die eine Weltanschauung vermitteln wolle, wissenschaftlich nicht ableitbar sei, hat ihre theoretischen Wurzeln in der reaktionären Konzeption der Neukantianer Windelband und Rickert, die zwischen Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften (gemeint sind hier die Gesellschaftswissenschaften) eine unversöhnliche Kluft konstruieren und nur den Naturwissenschaften wissenschaftlichen Charakter zuschreiben. Nach unserer Auffassung kann es jedoch keine Kluft zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften geben. Das geht indirekt aus der Tatsache hervor, daß allen Einzelwissenschaften die Erforschung von Gesetzen eigen ist. Die Auffassung von dem angeblich unversöhnlichen Gegensatz zwischen den sogenannten „nomothetischen Naturwissenschaften“ und den „ideographischen Kulturwissenschaften“ (Windelband, Rickert) ist nur ein ideologischer Ausdruck des niedergehenden Bürgertums. Die Wurzel für jenen qualitativen Unterschied zwischen den Naturwissenschaften und den Gesellschaftswissenschaften liegt in dem antagonistischen Gegensatz, mit welchem der Kapitalismus bereits die historische Bühne betrat. Es war der Antagonismus zwischen den stürmisch wachsenden Produktivkräften und den auf Privateigentum begründeten gesellschaftlichen Verhältnissen — der Gegensatz zwischen der modernen Industrie, dem Kind der neuzeitlichen Wissenschaft einerseits und der Not und dem Zerfall der Gesellschaft andererseits.

Windelband und Rickert sprechen von der Unwiederholbarkeit aller Ge-

<sup>18a</sup> Vgl. Erhard Albrecht, „Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache“, Halle 1956.

schichtereignisse und historischen Gebilde und machen diese Faktoren zum alleinigen Wesen der Geschichtswissenschaft. Freilich ist, wie Lenin gezeigt hat, diese Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit ein wirkliches Moment des historischen Zusammenhangs, doch „...die Analyse der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse bot sofort die Möglichkeit, die Wiederholung und Regelmäßigkeit festzustellen und die Zustände in den verschiedenen Ländern verallgemeinernd zusammenzufassen zu dem Grundbegriff der *Gesellschaftsformation*“.<sup>19</sup> Wenn die Einmaligkeit der Ereignisse jedoch zur einzigen Bestimmung des Historischen aufgebauscht wird, wenn alle Momente der Gesetzmäßigkeit aus der Geschichte entfernt werden, entsteht eine reaktionäre Verzerrung und Entstellung, eine Irrationalisierung der Geschichte, ein Aufheben ihrer Gesetzmäßigkeit. Um diese Leugnung der gesetzmäßigen Zusammenhänge im Prozeß des gesellschaftlichen Lebens geht es vornehmlich den bürgerlichen Gegenwartsphilosophen. Sie entwickeln hierbei jedoch heute keine neuen Argumente, sondern entnehmen ihre Auffassungen den um die Jahrhundertwende bereits im Kampfe gegen den Marxismus und die Arbeiterbewegung entstandenen dekadenten bürgerlichen Philosophien. Die Auffassungen der „Marx-Kritiker“, mit denen wir uns hier auseinandersetzen, sind durch die gesellschaftliche Praxis jedoch längst widerlegt worden. Daß man dennoch an diesen durch die Praxis widerlegten Auffassungen festhält, beweist uns nur eindeutig den apologetischen Charakter der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie. Nur dort, wo Wissenschaft und sozialer Fortschritt eng miteinander verbunden sind, kann der Wissenschaftler wahrhaft frei sein, kann er die objektive Wahrheit über die Natur und Gesellschaft allseitig erforschen und vertreten. In den kapitalistischen Ländern sind diesem vorbehaltlosen Streben nach objektiver Wahrheit Grenzen gesetzt. Da die Bourgeoisie, die an der Aufrechterhaltung ihrer Klassenprivilegien interessiert ist, mit der objektiv-historischen Entwicklung notwendigerweise in Widerspruch geriet und immer geraten muß, kann sie dort, wo sich dieser Widerspruch zwischen dem bürgerlichen Klassenstandpunkt und der objektiven Entwicklung offenbart, keine objektive Wahrheitsforschung mehr dulden. So sinkt insbesondere die bürgerliche Philosophie zur reinen Apologetik herab. Obwohl auch weiterhin noch sehr brauchbares und interessantes Tatsachenmaterial zusammengetragen wird, fehlt es der bürgerlichen Philosophie an einer haltbaren Theorie zur wissenschaftlich-theoretischen Verallgemeinerung dieser Tatsachen. Ohne eine durch Erfahrung und Praxis bestätigte Theorie kann aber weder der wissenschaftlichen Forschung noch der Praxis eine richtige Orientierung gegeben werden. Erst durch die Theorie erhält die Wissenschaft ihre mobilisierende Kraft. Ohne Kenntnis allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge (= Theorie, Methodologie) ist auch jede Materialsuche letztlich zur Sterilität verurteilt. Die Sammlung der Einzeltatsachen ist nur sinnvoll, wenn sie bis zu einem gewissen Grad bereits von der Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten geleitet ist. Die Gesetze erhalten ihre Konkretisierung bei der Verarbeitung und Aufdeckung des Materials selbst. Sie ergänzen sich. Ohne Kenntnis der Zusammenhänge, ohne Theorie ist Materialsuchen unfruchtbar. Die Physik z. B. ist nicht nur eine bloße Wissenssammlung, sondern eine theoretische Wissenschaft, die eine sichere Voraussage von Prozeßabläufen ihres Bereiches auf Grund gegebener Anfangs-

<sup>19</sup> W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke* in 2 Bd., Moskau 1946, Bd. I, S. 92.



bedingungen ermöglicht. Da eine Theorie jedoch nicht ohne Denkprozesse zu schaffen ist, gehen notwendige Elemente einer bestimmten Philosophie und Weltanschauung in die Wissenschaft ein, eine Tatsache, die das Aufeinanderprallen idealistischer und materialistischer Strömungen erklärt. Den objektiv-realen gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß sowie das richtige Verhältnis in der Auffassung der allgemeinsten Zusammenhänge in Natur und Gesellschaft können wir nur vom Standpunkt des dialektischen Materialismus und nicht vom Standpunkt der verschiedenen bürgerlichen Philosophien darstellen. Für die Philosophie des dialektischen Materialismus gibt es weder subjektiv noch objektiv im Streben nach Erkenntnis der Welt und ihrer Gesetzmäßigkeiten prinzipielle Erkenntnisstranken, Grenzen der Erkenntnis. Die Erkenntnis der Welt ist dabei stets ein Mittel zur Umgestaltung der Welt. Die verschiedenen Richtungen der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie dienen nicht dieser vorbehaltlosen Aufdeckung des Gesamtzusammenhanges des Seins, d. h. der allgemeinsten Gesetzmäßigkeiten der Natur, der Gesellschaft und des Denkens sowie der Anwendung dieser erkannten Gesetze zur Umgestaltung des Seins.

Die bürgerliche Gegenwartsphilosophie ist vielmehr durch eine offene Leugnung der Gesetzmäßigkeiten in der Gesellschaft gekennzeichnet. So vertritt Fetscher in seinem „Kritischen Kommentar zur Arbeit Stalins über dialektischen und historischen Materialismus“ eine für die bürgerliche Gegenwartsphilosophie typische Auffassung, wenn er erklärt, daß es sich beim Entwicklungsprozeß der Ökonomik keineswegs um Wissenschaft handle, sondern um einen verweltlichten Glauben.

Fetscher gelangt weiter zu dem Schluß, daß der dialektische Materialismus in der Natur die Bestätigung und Garantie für seine gesellschaftlich-politischen Überzeugungen suche und finde.<sup>20</sup> Dort, wo wissenschaftlich gearbeitet werde, erklärt Fetscher, gelte aber das dialektische Denken nicht.<sup>21</sup> Es gibt wohl Naturprozesse, behauptet Fetscher, die man dialektisch deuten und verstehen kann, aber das Verfahren zur Erforschung der Natur bestehe *nicht* in dieser Methode, sondern in einem auf Beobachtung gestützten formallogischen Vorgehen. Der Dialektiker behaupte nun aber weiter, die *Natur verfare selbst dialektisch*. Das sei eine metaphysische, nämlich eine über die physische Erfahrung hinausgehende Behauptung, aber keine wissenschaftliche Erkenntnis.<sup>22</sup>

Diese Leugnung der Dialektik in der objektiven Realität ist aber gleichbedeutend mit der Leugnung der Entwicklung überhaupt. Eine Leugnung der Veränderung aller einzelnen Dinge, aller Teile der Natur, die Leugnung ihrer Entwicklung ist aber ebenso unberechtigt und sinnlos wie die Betrachtung des Weltganzen als eines in einer Richtung verlaufenden Prozesses im Sinne der Teleologie. Da eine Veränderung und Entwicklung sämtlicher Erscheinungen in Natur und Gesellschaft nicht geleugnet werden kann, muß man fragen, wodurch diese Veränderung und Entwicklung verursacht wird. Während für den Idealismus Gott bzw. das Subjekt die treibende Kraft, die Quelle der Bewegung und Entwicklung ist, sieht der dialektische Materialismus jene Quelle in der Selbstbewegung der Materie. Selbstbewegung heißt aber Entfaltung der Triebkraft der Entwicklung aus sich heraus. Die Entwicklung ist auf allen Gebieten, in allen

<sup>20</sup> I. Fetscher, Kritischer Kommentar ... S. 17.

<sup>21</sup> Christen oder Bolschewisten, S. 88.

<sup>22</sup> I. Fetscher, Kritischer Kommentar ... S. 38.



Bereichen des Seins, eine Form der Entfaltung gegensätzlicher Tendenzen, d. h. eine Entwicklung ohne Kampf der Gegensätze ist nicht möglich. Der dialektische Gegensatz beruht darauf, daß die wirklichen Dinge nicht isoliert, nicht in starrer Ruhe beharrend, nicht streng gegeneinander abgrenzbar bestehen, daß es zwischen ihnen Übergänge, in ihnen verschiedene Seiten gibt, daß in allen Erscheinungen Neues, Entstehendes gegen das alte Absterbende ringt, Altes durch Neues abgelöst wird, daß alles Werden eine Einheit von Entstehen und Vergehen bildet, daß alle Dinge und Erscheinungen als Einheit von Gegensätzen, sogar zum Teil von unvereinbaren Gegensätzen betrachtet werden müssen. Lenin spricht in seinem Fragment „Zur Frage der Dialektik“ davon, daß in der Mathematik  $+$  und  $-$ , Differenzial und Integral, in der Mechanik Wirkung und Gegenwirkung, in der Physik positive und negative Elektrizität, in der Chemie Verbindung und Dissoziation der Atome und in der Gesellschaftswissenschaft der Klassenkampf Ausdruck von Gegensätzen in den Gegenständen und Erscheinungen sind. Wir wissen z. B., daß das Atom aus positiven und negativen elektrischen Ladungen besteht. Im Kern des Atoms sind gegensätzliche Kräfte enthalten, Kräfte der Anziehung und Abstoßung. Das Atom ist eine Einheit von Gegensätzen: von Kern und Hülle, von geladener und neutraler Materie, von positiven und negativen Ladungen, von Welle und Korpuskel, von Kontinuität und Diskontinuität der Materie. Auch die Lebensfähigkeit und die Entwicklung des Organismus sind durch das Vorhandensein gegensätzlicher Prozesse — der Assimilation und der Dissimilation — bedingt. Die Vererbung kann z. B. nur verstanden werden auf der Grundlage der widerspruchsvollen Einheit des Organismus mit seinen Lebensbedingungen. Auch die psychische Tätigkeit ist eine Einheit von verschiedenen gegensätzlichen Tendenzen und Prozessen. Durch die Einwirkung der Umwelt auf die Großhirnrinde des Menschen entstehen gegensätzliche Prozesse, Prozesse der Reizung und der Hemmung. Die Leugnung der Dialektik in der Natur durch Fetscher u. a. bürgerliche Philosophen hält also einer Überprüfung nicht stand. Daß die Lehre vom Umschlagen des Quantitativen in Qualitatives und umgekehrt bestritten wird, ist nur eine logische Konsequenz aus der Ablehnung der Dialektik. Doch mit dem Nachweis der Entwicklung aller Erscheinungen in Natur und Gesellschaft hängt auch die Bestätigung des Umschlagens des Quantitativen in Qualitatives zusammen. Das Umschlagen von einer Qualität in eine neue macht gerade das Wesen der Entwicklung aus. So ist z. B. der Übergang von einer Bewegungsform in eine andere nur möglich als Übergang von einer Qualität in eine neue Qualität. Aber nicht nur in den komplizierten Vorgängen, sondern auch in elementaren Prozessen findet dieser Übergang statt, z. B. beim Übergang von einem Aggregatzustand in einen anderen. Eine glänzende Bestätigung der marxistischen Dialektik vom Übergang quantitativer Veränderungen in qualitative liefert uns Mendelejews periodisches System. Die moderne physikalische Chemie und Physik haben uns unzählige neue Beweise für das Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität geliefert. So muß die Energie eines Atoms, Moleküls oder Elektrons einen bestimmten quantitativen Betrag überschreiten, um in einen neuen qualitativen Zustand, aus dem inneren einer Phase oder aus dem Verband eines Atoms oder Moleküls heraus oder in ihn hinein gelangen zu können.

Die qualitativ verschiedenen materiellen Prozesse unterliegen trotz ihres qualitativen Unterschiedes dem großen, allumfassenden Gesetz alles Geschehens in

der Welt, dem Gesetz der Entwicklung durch Widersprüche und Gegensätze. Es ist bezeichnend für Fetscher u. a. „Marxkritiker“ der Gegenwart, daß sie sich nach Ablehnung der Dialektik in der Natur zu der Behauptung versteigen, daß der dialektische Materialismus in der Natur die Bestätigung und die Garantie für seine gesellschaftlich-politischen Überzeugungen finde. Eine Bestätigung, so schreibt Fetscher, „die er nur deshalb findet, weil dieses Bild von der Natur ursprünglich aus einer Übertragung der gesellschaftlichen Ideologie auf die Natur hervorgegangen ist. So wiederholt sich am heutigen Marxismus ein Phänomen, daß der Marxismus in seiner Kritik an bürgerlichen Soziologen, die sich des Darwinismus bedienen, einst aufgezeigt hat“. <sup>23</sup>

Eine gröbere Verfälschung des Marxismus kann es kaum noch geben. Der dialektische Materialismus ist unbestreitbar mit politischen Konsequenzen eng verknüpft. Von einer nachträglichen Übertragung der marxistischen politischen Auffassungen auf die Natur kann gar keine Rede sein. Der Marxismus unterscheidet gerade zwischen den spezifischen Gesetzmäßigkeiten der einzelnen Bewegungsformen der Materie, ohne jedoch den dialektischen und materialistischen Charakter des Gesamtzusammenhanges zu übersehen. Die Übertragung von Gesetzmäßigkeiten eines Seinsbereiches auf einen qualitativ anderen Seinsbereich wird als mechanistisch zurückgewiesen. Da das Bürgertum in seiner heutigen apologetischen Phase über kein der objektiven gesellschaftlichen Entwicklung entsprechendes Sozialprogramm mehr verfügt, wird versucht, das der objektiven Entwicklung entsprechende marxistische Sozialprogramm als mechanistisch und utopisch hinzustellen, als „Eschatologie“, d. h. als Endreichshoffnung, wie Prof. Wendland in seinem Beitrag „Christliche und kommunistische Hoffnung“ behauptet. Wendland gesteht offen ein, daß das Christentum nicht über ein Programm der gesellschaftlichen Neuordnung verfügt, wie der Marxismus. Es geht dem Christentum „um die Schaffung einer *verantwortlichen Gesellschaft*, in der nicht eine Klasse die andere beherrscht — es sei auf kapitalistische oder kommunistische Weise — sondern in der die Freiheit und die Mündigkeit des arbeitenden Menschen geachtet werden“. <sup>24</sup> „Die christliche Wohltätigkeit von Anstalten und einzelnen kann *diese* Aufgabe nicht lösen. Es handelt sich vielmehr um die Aufgabe einer umfassenden, gesellschaftlichen Diakonie der Christenheit. Es sollen nicht nur Kranke und Verwundete gepflegt und geheilt werden, sondern durch soziale Ordnungen soziale Konflikte verhindert werden. Der Kampf muß sich auf der ganzen Breite des gesellschaftlichen Lebens gegen die Entmenschlichung des Menschen richten.“ <sup>25</sup>

Wie kann aber ein Kampf um die Befreiung des Menschen von Ausbeutung und Unterdrückung vom Kapitalismus geführt werden, fragen wir Prof. Wendland, wenn kapitalistische und sozialistische Klassenherrschaft gleichgesetzt werden? Es dürfte jedem mit dem Marxismus einigermaßen Vertrauten längst bekannt sein, daß die Herrschaft der Arbeiterklasse, d. h. die Diktatur des Proletariats, die unumgängliche Voraussetzung für die tatsächliche Verwirklichung einer wahrhaft menschlichen Gesellschaftsordnung bildet. Ihre Ablehnung, auch in verschleierte Form, kann nur bürgerlich-apologetischen Klasseninteressen entsprechen. Von diesen können wir Prof. Wendland keineswegs freisprechen.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 17/18.

<sup>24</sup> Christen oder Bolschewisten, S. 122.

<sup>25</sup> Ebenda, S. 124/125.



Eine ähnliche Auffassung wie Wendland vertritt auch Prof. Thielicke (Universität Hamburg) in seinem Beitrag „Christentum und Marxismus“. Der bekannte katholische Sozialtheoretiker Nell-Breuning erklärt sogar ganz unumwunden: „Wir haben — namentlich bei uns in Deutschland — Jahrzehnte hindurch uns mit Maßnahmen der Sozialpolitik redlich Mühe gegeben und müssen erkennen, daß wir im gewissen Sinne am Ende unseres Lateins sind.“<sup>26</sup>

Insbesondere zeugt es von einer offenen Parteinahme für die sozial-reaktionäre Bourgeoisie, wenn behauptet wird, daß zwischen marxistischer Philosophie, marxistischem Sozialprogramm und Arbeiterklasse keine notwendige Verbindung bestehe. Die Auffassung, daß allein vom Boden der Arbeiterklasse aus weltanschaulich-politische Wahrheit erkannt werden könne, wird — wie bereits angedeutet — als unbewiesen und unbeweisbar erklärt. Politik als Wissenschaft sei daher nicht möglich. Wie erklärt Fetscher aber dann die bedeutsamen praktisch-politischen Erfolge der marxistischen Arbeiterparteien von der Oktoberrevolution bis zur Gegenwart, die durch die eindeutige Überlegenheit des sozialistischen Lagers gegenüber dem kapitalistischen gekennzeichnet ist? Allzu deutlich zeigt es sich an dem Beispiel Fetschers, daß die bürgerlichen Philosophen überall dort zu Apologeten werden müssen und damit die Erforschung der Wahrheit aufgeben, wo diese mit den Klasseninteressen der Bourgeoisie zusammenstößt! Für den dialektischen Materialismus hingegen als Weltanschauung und theoretisch-philosophisches Fundament des Kommunismus, als theoretische Grundlage für die Politik der marxistischen Parteien, kann es im Streben nach Erkenntnis der Welt und ihrer inneren Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten, eine Erkenntnis, die stets ein Mittel zur Umgestaltung der Welt ist, keine Erkenntnis-schranke, keine Grenzen der Erkenntnis geben. Da der Marxismus die Entwicklungsgesetze in Natur und Gesellschaft aufgedeckt hat, kann er mit Hilfe der Politik seine Erkenntnisse direkt auf die Veränderung der Gesellschaft anwenden. Die Politik erfährt somit zum erstenmal in der Geschichte durch die Verbindung mit dem Marxismus eine wirklich wissenschaftliche Fundierung. Indem die Arbeiterklasse sich in ihrer Politik auf den Marxismus als die Wissenschaft von den Entwicklungsgesetzen der Natur und der Gesellschaft, als die Wissenschaft von der Revolution der unterdrückten und ausgebeuteten Massen, als die Wissenschaft vom Siege des Sozialismus in allen Ländern und die Wissenschaft vom Aufbau der kommunistischen Gesellschaft stützt, kann sie der objektiv-gesellschaftlichen Entwicklung gerecht werden. Marxistische Philosophie und wissenschaftliche Politik sind also untrennbar verbunden. Die Politik der marxistischen Arbeiterparteien folgt logisch aus der marxistischen Philosophie. Die Auffassung Fetschers u. a. bürgerlicher Ideologen, daß Politik als Wissenschaft nicht möglich sei, ist damit widerlegt.

Unsere hier geführte Auseinandersetzung mit den „neuesten“ bürgerlichen Einwänden gegen den Marxismus-Leninismus läßt deutlich erkennen, daß keines der hier vorgebrachten bürgerlichen Argumente einer sachlichen Kritik standhält. Die durch die Praxis längst bewiesenen Wahrheiten des historischen Materialismus, wonach die Produktion der unmittelbaren materiellen Güter und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnittes die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die

<sup>26</sup> Ebenda, S. 162.



Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben und aus der sie daher auch erklärt werden müssen, lehnen die bürgerlichen Ideologen als „einseitige ökonomische Betrachtungsweise“ ab. Sie sehen letzten Endes alle im Primat der ideellen Motive sowie in den Handlungen der Führer, Herrscher und Staatsmänner und nicht in den Volksmassen die tragenden Kräfte des Geschichtsprozesses. Mit ihren Auffassungen unterscheiden sich die heutigen westlichen „Kritiker“ des dialektischen Materialismus durchaus nicht von der reaktionären bürgerlichen Geschichtsphilosophie des Neukantianismus, Neuhegelianismus und Existentialismus, deren Grundmangel in dem aus der Klassenposition dieser Richtungen bedingten bewußten Ignorieren der materiellen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens sowie in der abstrakt-unhistorischen Auffassung soziologischer und ethischer Kategorien wie Staat, Volk, Nation, Freiheit, Gerechtigkeit und Schuld, Gut und Böse usw. besteht. Wir möchten Thielicke, Gneuss, Landgrebe, Wetter, Fetscher, Howe, Wendland, Gollwitzer und Nell-Breuning jedoch darauf aufmerksam machen, daß die marxistische Philosophie sich gerade durch ihren konkreten Charakter, d. h. durch Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit, auszeichnet und die enge Verbindung von marxistischer Philosophie und Politik und somit die Überlegenheit des Marxismus-Leninismus gegenüber allen anderen philosophischen Richtungen unserer Zeit durch die Praxis bereits wiederholt bestätigt worden ist. Das war und ist nur möglich, weil die marxistische Philosophie mit den Massen verbunden ist und deren Interessen verwirklicht. Die Lehre von Marx ist in sich abgeschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung, stellt Lenin ausdrücklich fest, die sich mit keinerlei Aberglauben, keinerlei Reaktion, keinerlei Verteidigung bürgerlicher Knechtung vereinbaren läßt.

Daher kann es auch keine Koexistenz und Konkurrenz zwischen idealistischer und materialistischer Philosophie geben. In der bürgerlichen Gegenwartsphilosophie ist man bemüht, diese Gegensätze zwischen Materialismus und Idealismus und deren klassenmäßige Bedingtheit zu verschleiern. Diese angebliche Unparteilichkeit in der Philosophie ist aber nichts anderes, wie Lenin einmal äußerte, als jammervoll maskierter Lakaiendienst für den Idealismus und Fideismus. Das Prinzip der Parteilichkeit gehört daher zum Wesen der marxistischen Philosophie. Parteilichkeit hat aber nichts zu tun mit dem, was die Bourgeoisie eine „parteilich-subjektive“ Einstellung nennt. Sie hat nichts mit einem Klassen- oder Parteisubjektivismus zu tun. Gerade auf Grund ihrer politischen Tätigkeit zur Veränderung der Welt ist die Partei des Proletariats notwendig daran interessiert, die gesellschaftlichen und natürlichen Zusammenhänge objektiv zu erforschen, zu entschleiern. Die echte Objektivität schließt die Parteinahme stets ein. Nur dort, wo alles politische Handeln und alle wissenschaftliche Tätigkeit vom marxistischen Prinzip der Parteilichkeit ausgeht, kann eine Übereinstimmung mit der objektiven Entwicklung in Natur und Gesellschaft erreicht werden. Daher muß der Marxismus nicht nur für Mitglieder der SED, sondern für alle Wissenschaftler in unserer Republik zur Grundlage ihrer wissenschaftlichen und politischen Tätigkeit werden. Dies erfordert aber einen ständigen Kampf gegen feindliche und falsche Theorien, wie wir an einigen konkreten Beispielen nachzuweisen bemüht gewesen sind.

# Die neue Auffassung vom Wesen der Wissenschaft bei Francis Bacon

Von GERHARD HARIG (Leipzig)

## *1. Francis Bacon und seine Zeit*

Bacons mit hohen Ansprüchen und in prägnanter aphoristischer Form vorgetragene Schriften haben im 17. Jahrhundert in ganz Europa großes Aufsehen erregt, sind im 18. Jahrhundert in den wichtigsten europäischen Ländern wieder aufgelegt und im 19. Jahrhundert in einer wissenschaftlichen Gesamtausgabe herausgegeben worden.<sup>1</sup> Noch im 20. Jahrhundert sind einzelne seiner Werke in neuen Übersetzungen erschienen. Diese Schriften haben die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens wie die Entwicklung der organisatorischen Form wissenschaftlichen Arbeitens stark beeinflußt, seine Gedanken haben sich bei aller Zeitgebundenheit als fortschrittlich und in die Zukunftweisend erwiesen. Die von ihm entwickelte neue Auffassung vom Wesen der Wissenschaft liegt in konsequenter Weiterentwicklung unseren modernen Auffassungen noch heute zugrunde.

Trotzdem sind, fast 400 Jahre nach seiner Geburt, die Ansichten über Francis Bacons Wert und Bedeutung für die Geschichte des europäischen Geisteslebens uneinheitlich. Von überschwenglicher Hochachtung, die so weit ging, daß man in ihm den unbekannten Shakespeare sehen wollte, bis zu scharfer Verurteilung seiner staatspolitischen Tätigkeit und der völligen Negierung seiner wissenschaftlichen Leistungen reichen die Urteile seiner Kritiker aus den Kreisen der Philosophen, Historiker und Naturwissenschaftler.

Francis Bacon wurde 1561 in Yorkhouse geboren. Sein früh verstorbener Vater nahm als Großsiegelbewahrer, d. h. erster Kronjurist des Landes, eine hohe Staatsfunktion unter Elisabeth am englischen Hof ein. Francis selbst studierte Jura, wurde mit 23 Jahren Mitglied des Unterhauses und nach dem Tode Elisabeths von ihrem Nachfolger, Jacob I., 1603 in den Ritterstand erhoben, 1607 zum zweiten Kronanwalt und in weiterem schnellen Aufstieg schließlich 1618 zum Lordkanzler ernannt. Zwei Jahre später erschien das dem König gewidmete Hauptwerk „Instauratio magna“ von Francis of Verulam, Lordkanzler in England. Die politische Laufbahn Bacons endete jäh im Jahre 1621. Vor dem Parlament wurde er der Annahme von Bestechungsgeldern beschuldigt, überführt und vom König und seinem Günstling fallengelassen. Nach kurzer Haft, mit einer auskömmlichen Pension versehen, widmete er sich bis zu seinem fünf Jahre

<sup>1</sup> The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban and Lord High Chancellor of England, collected and edited by James Speeding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Vol. I—VII, London 1857 ff. Im folgenden zitiert als The Works.

später erfolgten Tod ausschließlich seinen philosophischen Studien, mit denen er als 31jähriger zum ersten Male hervorgetreten war.

Als Bacon geboren wurde, waren England und Schottland selbständige Staaten, die unter dem Einfluß der großen rivalisierenden Monarchien Europas einander befehlten und bekämpften. Als Bacon starb, waren England und Schottland vereinigt und stand das Land am Vorabend der englischen Revolution von 1640. In der Zwischenzeit hatte im Gefolge der Entdeckungsfahrten Englands Seehandel einen bedeutenden Aufschwung genommen, war die spanische Armada Philipps II. 1588 besiegt und der englische Bergbau und Englands Tuchfabrikation zu den ersten Europas entwickelt worden, waren die kapitalistischen Kreise Englands zur ökonomisch stärksten Klasse herangewachsen. Im gleichen Zeitraum entstanden im Kampf gegen die Vorherrschaft von Spanien und Portugal die Anfänge des englischen und holländischen Kolonialreiches. 1581 kehrte Francis Drake als erster Engländer von seiner Erdumsegelung zurück. 1579 wurde in London das Gresham-College für kaufmännische Fortbildung eröffnet. 1616 erscheint Walter Raleighs Denkschrift über Englands Seegeltung. 1624 wurde in England der erste gesetzliche Schutz für technische Erfindungen eingeführt und 1625 eine Kolonialbehörde geschaffen.

In den Werken Bacons findet diese beginnende kapitalistische Entwicklung Englands ihren beredten und eindringlichen Ausdruck. Er, der an den Staatsgeschäften höchstes Interesse nahm und später auf Seiten der Krone unmittelbar daran beteiligt war, stand dem Neuen aufgeschlossen gegenüber und hat es stets gefördert.

Die noch heute bestehenden Unklarheiten über Francis Bacon können wohl auf zwei Hauptursachen zurückgeführt werden, eine subjektive und eine objektive.

Francis Bacon war kein Wissenschaftler, sondern ein Staatsmann mit einer großen neuen Konzeption vom Wesen der Wissenschaft, der er sein ganzes Leben nachgegangen hat. Von dem englischen Arzt Gabriel Harvey (1578–1657), dem Entdecker des großen und kleinen Blutkreislaufes, ist der Ausspruch überliefert: „Bacon schrieb über Philosophie wie ein Lordkanzler.“ Sicher eine treffende Formulierung, die um so mehr Beachtung verdient, als sie von einem Gelehrten stammt, der als Leibarzt König Jacobs I. auch von der Stellung eines Lordkanzlers eine begründete Meinung hatte. Es hat Zeiten gegeben, wo diese Beurteilung als vernichtend galt. Mir scheint, daß gerade in der Gegenwart, wo die Naturwissenschaften und die technischen Wissenschaften eine so gewaltige gesellschaftliche Bedeutung erlangt haben, die Beurteilung und die Einschätzung der Wissenschaft durch einen Staatsmann zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung die volle Aufmerksamkeit nicht nur der Politiker, sondern auch der Wissenschaftler selbst verdient.

Aber es ist nicht nur dieser Zwiespalt in der Person und Tätigkeit Francis Bacons selbst, der eine richtige historische Würdigung seiner Person erschwert. Bacon ist mit seiner Philosophie der Wissenschaft ganz einwandfrei von der idealistischen Auffassung seiner Vorgänger abgerückt und hat eine neue materialistische Auffassung über das Wesen und die Aufgaben der Wissenschaft entwickelt. Karl Marx hat Bacon als den „wahren Stammvater des englischen Materialismus“, als seinen „ersten Schöpfer“ bezeichnet.<sup>1a</sup>

<sup>1a</sup> Friedrich Engels und Karl Marx „Die heilige Familie“, Frankfurt/Main 1845, Neudruck 1953, S. 201–202.



Hegel nennt Bacon in seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie sarkastisch den „Heerführer der Erfahrungsphilosophen“. Diese Philosophie aber gilt ihm als oberflächlich, weil sie die Wirklichkeit und nicht die Vernunft zum Gegenstand hat. Bacon gilt ihm als „philosophierender Weltmann“ wie alle „diese Erfahrungshelden nach ihm“, und seine scharfsinnigen Bemerkungen bezeichnet er gar als „Sprüchelchen, mit denen man auch bei uns noch jetzt gern die Werke ziert“. <sup>2</sup>

Diese negative Einschätzung Bacons ist kennzeichnend für die Haltung des philosophischen Idealismus, sie hat fortgewirkt und ist heute durchaus noch nicht überwunden.

In diesen verschiedenen Bewertungen Bacons drückt sich der fundamentale Gegensatz zwischen dem philosophischen Materialismus und Idealismus aus, der seinerseits dazu beigetragen hat und beiträgt, das Urteil über Francis Bacon und seine Anschauungen zu formen. In Zeiten, die dem philosophischen Materialismus aufgeschlossen gegenüberstanden, wurde Bacon zu den großen Bahnbrechern des menschlichen Denkens gerechnet. In den Blütezeiten des philosophischen Idealismus wurden seine Ansichten abgelehnt oder, soweit sie inzwischen zum Gemeingut menschlichen Denkens geworden waren, zumindest bagatellisiert.

Es kann nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, die Werke und Schriften Bacons im einzelnen zu analysieren und darzustellen. In dieser Beziehung sei auf die neueren über Bacon erschienenen Darstellungen verwiesen, die allerdings vielfach darunter leiden, daß die Verfasser bei ihren Analysen nicht von dem grundlegenden Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus ausgehen und dabei Partei ergreifen. <sup>3</sup> Hier soll vielmehr der Kern seiner Auffassung über die Bedeutung und die Aufgaben der Wissenschaft herausgearbeitet und diese mit den gegenwärtigen Auffassungen von der Wissenschaft verglichen werden. Dabei wird sich zeigen, daß damit zugleich ein Zugang zur Beurteilung der Leistung und Wirkung Bacons gewonnen ist, der weiterführt als Diskussionen über philosophische und naturwissenschaftliche Einzelfragen.

Die vorliegende Arbeit knüpft damit an die Darstellung von Benjamin Farrington an, der Francis Bacon zuerst als Philosophen der Industrewissenschaft behandelt hat <sup>4</sup>, sowie an einen Aufsatz von Jürgen Kuczynski <sup>5</sup> und unternimmt es, den Anfängen der materialistischen Auffassung vom Wesen der Wissenschaft nachzugehen.

## *2. Das Wesen der Wissenschaft*

Bacon hat schon als junger Oxforder Student die Unfruchtbarkeit der scholastischen, angeblich auf Aristoteles fußenden Wissenschaft erkannt und sich

<sup>2</sup> Hegel, Sämtliche Werke, herausgegeben von Hermann Glockner, 19. Band, S. 278.

<sup>3</sup> Kuno Fischer, Francis Bacon, Leipzig, 1. Aufl. 1856, 3. Aufl. 1904.

H. Heußler, Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung, Breslau 1889.

Walter Frost, Bacon und die Naturphilosophie, München 1927.

<sup>4</sup> Benjamin Farrington, Francis Bacon Philosopher of Industrial Science, Lawrence and Wishart, London 1951.

<sup>5</sup> Jürgen Kuczynski, „Francis Bacon — Philosoph der Industrewissenschaft“, dargestellt insbesondere an Hand seiner „Weisheit der Antike“ in „Studien über schöne Literatur und politische Ökonomie.“ Berlin 1954, S. 21—26.

damals als Lebensaufgabe gestellt, an deren Stelle eine neue, praktische Wissenschaft oder, um in seiner und in der Ausdrucksweise seiner Zeit zu sprechen, eine praktische Philosophie zu setzen. Er hat diese große Idee zeit seines Lebens weiter verfolgt, nach allen Seiten ausgebaut und sie in verschiedenen Formen und Werken der gebildeten Öffentlichkeit seiner Tage unterbreitet. Es liegt allerdings in der Natur dieser Idee, daß sie ein Programm bleiben mußte und eine neue umfassende praktische Wissenschaft nicht von einem Einzelnen in wenigen Jahren geschaffen werden konnte. Bacon hat den gewaltigen Umfang dieser großen Aufgabe mit den Jahren selbst immer besser erkannt und gegen Ende seines Lebens in seinem Hauptwerk den Inhalt und die Bedeutung dieser neuen Philosophie oder, wie er sie nunmehr nannte, der „aktiven Wissenschaft“ mit folgenden Worten dargestellt: „Aber diesen letzten Teil fertigzustellen ist eine Angelegenheit, die über meine Kraft und meine Erwartungen hinausgeht. Ich habe, wie ich hoffe, einen nicht zu verachtenden Anfang geschaffen. Den Ausgang wird das Geschick des menschlichen Geschlechtes geben, und die Lösung wird vielleicht so sein, wie es die Menschen im gegenwärtigen Zustand ihres Vermögens und Verstehens gar nicht leicht erfassen und ermessen können. Denn es handelt sich nicht nur um eine geistige Befriedigung, sondern in Wahrheit um die Angelegenheit der Menschen und des Schicksals und die volle Macht zum Handeln.

Der Mensch ist der Diener und Deuter der Natur. Er kann nur soviel tun und verstehen, wieviel er durch sein Wirken und seinen Geist von der Ordnung der Natur beobachtet haben wird. Darüber hinaus weiß und kann er nichts. Denn es gibt keine Kräfte, die Kausalkette zu lösen oder zu brechen: die Natur wird nur besiegt, indem man ihr gehorcht. Somit fallen am Ende jene beiden Ziele: menschliche Wissenschaft und menschliche Macht in eins zusammen. Das Mißlingen im Handeln kommt meist aus der Unkenntnis der Ursachen.“<sup>6</sup>

Diese große Konzeption Bacons — *Homo naturae minister et interpres* — von der Beziehung des Menschen zur Natur bedeutet einen entschiedenen Bruch mit jeder idealistischen Auffassung vom Wesen der Wissenschaft. Sie bildet die Grundlage einer materialistischen Deutung und eines materialistischen Programms und verdient allein schon deswegen unser Interesse und eine eingehende Analyse.

Das Neue der Baconschen Auffassung besteht nämlich darin, daß er weder die Erkennbarkeit der Natur bezweifelt noch die Pflege der reinen Wissenschaft als Selbstzweck betrachtet, sondern diesen scholastischen, idealistischen Kreis durchbricht und die These aufstellt und vertritt, daß es dem Menschen möglich ist, durch wissenschaftliche Erkenntnisse die Natur zu beherrschen, sie sich untertan zu machen und dadurch sein Los wesentlich zu verbessern. Er forderte deshalb eine Erneuerung der Wissenschaft, „damit“, wie er in seinem Hauptwerk schreibt, „endlich nach so vielen Jahrhunderten Philosophie und Wissenschaft nicht mehr in den Lüften schweben, sondern sich auf die sichere Grundlage einer alles umfassenden und wohl durchdachten Erfahrung stützen“<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> F. Bacon, *Instauratio magna, Distributio operis*. The Works, Vol. 1, p. 144.

<sup>7</sup> Franz Bacons Neues Organon, Übersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Verfassers versehen von J. H. v. Kirchmann, Philosophische Bibliothek, 32. Band, Berlin 1870, S. 35. Der Band enthält zugleich die Einleitung der *Instauratio magna*, deren zweiten ausgearbeiteten Teil das *Novum Organum* bildet. The Works, Vol. I, p. 124.

Bacon als Urheber dieser Aufgabenstellung kennt keinen Zweifel an der Möglichkeit zur Durchführung seines Programms. Der von ihm geprägte Satz „Wissen ist Macht“ ist seine tiefste Überzeugung.

Heute ist uns diese Auffassung weder fremd noch überraschend und neu. Zu seiner Zeit aber, als die Philosophie und mit ihr die Wissenschaft noch als Magd der Theologie galt, war der Gedanke, die menschliche Kenntnis und die Wissenschaft zur Magd oder zum Werkzeug des irdischen Glückes der Menschen zu machen, außergewöhnlich.

„Das wahre und gesetzmäßige Ziel der Wissenschaft ist nichts anderes, als dies, das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Reichtümern auszustatten.“<sup>8</sup>

„Die Herrschaft des Menschen über die Dinge hängt allein von den Künsten und Wissenschaften ab, denn wir können der Natur nur befehlen, indem wir ihr gehorchen.“<sup>9</sup>

So klar und deutlich hat das vor Bacon niemand und haben es nach ihm nur wenige ausgesprochen.

Lenin formulierte die gleiche Erkenntnis 288 Jahre später, nachdem inzwischen die materialistischen Philosophen in stetem Kampf mit dem Idealismus die Grundlagen der Erkenntnistheorie ausgearbeitet hatten, vom Standpunkt des dialektischen Materialismus mit folgenden Worten: „Solange wir das Naturgesetz nicht kennen, das ohne unser Bewußtsein und außerhalb unseres Bewußtseins existiert und wirkt, macht es uns zu Sklaven der „blinden Notwendigkeit“. Sobald wir aber dieses Gesetz, das (wie Marx es tausendmal wiederholt) unabhängig von unserem Willen und unserem Bewußtsein wirkt, erkannt haben, sind wir die Herren der Natur.“<sup>10</sup>

Um das Neue zu gestalten, mußte sich Bacon mit der überlieferten scholastischen Wissenschaft auseinandersetzen. Er hat dabei Erkenntnisse gewonnen, die in ihrer Präzision wie in der Art, in der er auf den Kern der Sache eingeht und es versteht, allzu Diffiziles beiseite zu lassen und das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, von seiner logischen Konsequenz, von seinem Kampfgeist, seiner Zuversicht, aber auch von einem gewissen verständlichen Hochmut und von Überheblichkeit zeugen. Indem er den Hauptteil seines Hauptwerkes als „Novum Organum“ bezeichnete, stellte er dieses Werk bewußt dem des Aristoteles gleich und gegenüber, werden doch die logischen Schriften von Aristoteles von alters her unter dem Titel Organum zusammengefaßt. Bacon gilt mit Recht als einer der konsequentesten und mutigsten Kämpfer gegen die Scholastik und die von ihr vertretene, der, genauer gesagt, umgearbeitete Naturauffassung von Aristoteles und Plato. Berühmt wurde schon im 17. Jahrhundert seine Einschätzung der Scholastik, die es durchaus verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden, zumal Tendenzen zu bloßer Buchstabengelehrsamkeit bekanntlich in der Geschichte der Wissenschaft immer wieder hervortreten. Bacon schrieb 1605: „Diese Art degeneriertes Lernen herrscht hauptsächlich unter den Scholastikern. Sie haben einen scharfen und starken Verstand, einen Überfluß an Freizeit und eine geringe Auswahl von Lektüre. Ihre Gehirne sind in den Zellen einiger weniger Autoren, hauptsächlich des Aristoteles, ihres Diktators, eingeschlossen so wie ihre Leiber in den Zellen der Klöster und Kollegien. Da

<sup>8</sup> Novum organum I, 81. The Works, Vol. I, p. 188.

<sup>9</sup> Novum organum I, 129. The Works, Vol. I, p. 222.

<sup>10</sup> Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, Moskau 1947, S. 197.



sie wenig Geschichte der Natur oder der Zeit kennen, spinnen sie aus einer nicht eben großen Menge von Stoff, aber mit unendlicher Anstrengung des Verstandes unter uns jene mühseligen Netze der Gelehrsamkeit, wie sie in ihren Büchern existieren. Denn der Verstand und Geist des Menschen arbeitet, wenn er darüber arbeitet, was die Betrachtung der Werke Gottes ist, entsprechend dem Stoff und ist dadurch begrenzt, aber wenn er aus sich selbst arbeitet, wie die Spinne ihr Netz webt, dann ist es endlos und bringt er tatsächlich Spinneweben von Gelehrsamkeit hervor, bewundernswert nach der Feinheit von Faden und Arbeit, aber ohne Substanz und Nutzen.“<sup>11</sup>

Bacon sieht in dieser Fruchtlosigkeit des rein spekulativen Denkens eine sträfliche Vernachlässigung menschlicher Aufgaben und verurteilt die Scholastiker deshalb auch aus moralischen Gründen. In einer seiner Schriften redet er Plato folgendermaßen an: „Ihre Philosophie, Plato, war nichts als polierte und zusammengeflickte Brocken von Informationen aus zweiter Hand. Ihre Weisheit war ein Trug, den Sie durch die Heuchelei der Unwissenheit erzielten. Sie haben die Geister der Menschen durch vage Induktionen verlockt, aber waren niemals in der Lage, sie aus diesen Ungewißheiten herauszubringen. Sie haben wenigstens das Verdienst, Themen für Tafelgespräche gebildeter und erfahrener Menschen zu liefern, indem Sie sogar der täglichen Konversation tatsächlich Grazie und Charme hinzufügten. Als Sie indessen fälschlicherweise versicherten, daß die Wahrheit, wenn es sie gäbe, dem menschlichen Geist eingeboren ist und nicht von außerhalb kommt, um dort ihren Aufenthalt zu nehmen, als Sie unseren Verstand ablenkten von der Beobachtung und von den Gegenständen, denen gegenüber er gar nicht aufmerksam und folgsam genug sein kann, als Sie uns lehrten, unseren Geist nach innen zu lenken und vor unseren eigenen blinden und wirren Idolen unter dem Namen kontemplative Philosophie auf dem Bauch zu kriechen, da haben Sie uns wahrhaftig einen tödlichen Schaden zugefügt. Es sollte auch nicht vergessen werden, daß Sie sogar einer kaum geringeren Sünde schuldhaft waren, als Sie Ihre Narrheit vergöttlichten und sich erdreisteten, Ihre verächtlichen Gedanken mit dem Pfeiler der Religion zu stützen.“<sup>12</sup>

Auch wenn Bacon an anderen Stellen keinen so scharfen Ton anschlägt und die Bedeutung von Aristoteles und Plato anerkennt, so steht doch sein Urteil fest: „Plato hat die Naturphilosophie durch seine Theologie ebenso verdorben wie Aristoteles durch seine Logik.“<sup>13</sup> Diese Sätze Francis Bacons ließen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, wenn die oben aufgeführten allerdings auch erst kurz nach seinem Tode veröffentlicht worden sind.

So hat es denn an Gegenangriffen der Anhänger der Scholastik wie der idealistischen Philosophie seither nicht gefehlt. Seine Gegner preisen die Reinheit des spekulativen Denkens und verurteilen den utilitaristischen Charakter der Baconschen Philosophie. So findet sich im Lehrbuch der Geschichte der Philosophie von Windelband und Heimsoeth aus dem Jahre 1935 folgende abfällige Kritik: „In der Hast der Utilität verfehlte Bacon sein Ziel, und die geistigen Schöpfungen, welche die Naturforschung befähigt haben, die Grundlage unserer äußeren Kultur zu werden, gingen von den vornehmeren Denkern aus, die reinen Sinnes und

<sup>11</sup> Bacon, *The proficience and advancement of learning*, Book I. *The Works*, Vol. III, p. 285/286.

<sup>12</sup> Bacon, *Temporis partus masculus*. *The Works*, Vol. III, p. 530/531.

<sup>13</sup> Bacon, *Redargutio philosophiarum*. *The Works*, Vol. III, p. 569.

ohne Weltverbesserungsgelüste die Ordnung der Natur, welche sie bewunderten, verstehen wollten.“<sup>14</sup>

Mit solchen Argumenten hat sich natürlich auch Bacon selbst schon auseinandersetzen müssen und folgendes erwidert: „Aber der größte Irrtum von allen besteht darin, daß man das letzte Ziel der Erkenntnis nicht richtig aufstellt. Denn wenn sich Menschen vom Verlangen nach Kenntnis und Wissen leiten ließen, so geschah es bisweilen aus natürlicher Wißbegierde und Lust am Untersuchen, bisweilen um das Gemüt mit Abwechslung und Vergnügen zu erfreuen, bisweilen aus persönlicher Eitelkeit und aus dem Drang, sich einen Namen zu machen, bisweilen um im Wortgefecht zu siegen und allermeist, um einen gewinnbringenden Beruf zu haben, nur selten aber, um mit dem Pfund ihrer Vernunft zum Glück und Nutzen der Menschheit zu wuchern, als wäre Erkenntnis eine Ottomane, auf der ein suchender und rastloser Geist Ruhe finden könnte, oder eine Terrasse, auf der ein wanderndes und wandelbares Gemüt auf und ab spaziert, um eine Aussicht zu genießen, oder eine Königsburg, zu der ein stolzer Geist emporklimmt, oder ein Festungswall und Kampfplatz, auf dem man ficht und streitet, oder ein Laden, wo man mit Profit einkauft, und nicht eine reiche Vorratskammer zum Ruhme des Schöpfers und zur Erhebung des Menschen in einen höheren Stand seines Daseins.“ Bacon schließt seine Darstellung mit der Aufforderung, sich so zu verhalten, „daß Erkenntnis nicht eine Kurtisane sei, die nur zum Vergnügen und eitlen Genuß da ist, noch eine Leibeigene, die nur zum Nutzen ihres Herren schaffen muß, sondern eine Gattin, die fruchtbar ist und uns das Leben lebenswert macht“<sup>15</sup>.

In der Auffassung Bacons vom Ziel und Nutzen der Wissenschaft erkennen wir unschwer die Keime einer materialistischen Auffassung von Gesellschaft und Geschichte. Hier ist nicht mehr die Rede von der Befreiung aus dem irdischen Jammertal durch göttliche Erlösung, vom irdischen Leben als Vorbereitung auf ein besseres Leben im Jenseits, sondern hier wird gefordert, auf Erden schon das Himmelreich zu errichten, wie rund 200 Jahre später Heinrich Heine formulierte, und werden Wege und Möglichkeiten dazu vorgeschlagen. Wenn Bacon im *Novum organum* ausdrückt, daß der Unterschied zwischen den sogenannten zivilisierten und wilden Völkern nicht auf Klima oder Rasse zurückzuführen ist, sondern nur auf die „Kunst“, d. h. auf die Kenntnisse der Naturerscheinungen und deren praktische Anwendungen, so ahnt er bereits die Erkenntnisse des historischen Materialismus.

Wir wissen heute, daß die Entwicklung der Produktivkräfte das treibende Element der Entwicklung der Produktionsweise und damit der menschlichen Gesellschaft bildet. Wir halten die Naturerkenntnis für eine Grundlage der produktiven Tätigkeit der Menschen und die Naturwissenschaften (einschließlich der technischen Wissenschaften) für die Zusammenfassung des menschlichen Wissens auf dem Gebiet des Kampfes der Menschheit mit der Natur für die Produktion materieller Güter.<sup>16</sup> „In Bacon als seinem ersten Schöpfer,“ so schreibt Marx

<sup>14</sup> A. a. O., S. 326.

<sup>15</sup> Bacon, *Of the proficience and advancement of learning* Book I. The Works, Vol. III, p. 294/295. deutsche Übersetzung nach Ernst Lewalter, Francis Bacon, Berlin 1939, S. 237–239.

<sup>16</sup> Vgl. Mao Tse-tung, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, S. 42, Berlin 1956.

in der „Heiligen Familie“, „birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime seiner allseitigen Entwicklung in sich.“<sup>17</sup>

Allerdings beschränkt sich auch bei Bacon, wie bei allen bürgerlichen Materialisten nach ihm, die materialistische Haltung auf die Naturerkenntnis und die Beziehungen des Menschen zur Natur. Von einer materialistischen Auffassung der Beziehungen der Menschen untereinander, d. h. in erster Linie ihrer Produktionsverhältnisse, ist Bacon noch weit entfernt.

Bacon war kein Atheist und hat es im Rahmen seiner Zeit und seines Standes durchaus verstanden, seine große Idee vom Sinn der Wissenschaft persönlich wie gesellschaftlich mit dem christlichen Glauben in Einklang zu bringen. In einer Zeit, lange vor Darwin, wo man noch nichts vom Ursprung und der Entwicklung der Menschheit und von der Entwicklungsgeschichte der Erde wußte, wo die Naturwissenschaft erst ein Programm war und die Schilderungen der Bibel noch als exakte historische Wahrheiten galten, legt er sich folgendes zu-recht: Vor dem Sündenfall besaßen die ersten Menschen im Paradies bereits einmal auf übernatürliche Weise die Herrschaft über die Natur. Mit der Vertreibung aus dem Paradies und der ewigen Verdammnis ging auch diese Herrschaft verloren, ja die Verdammnis besteht neben dem Verlust des Standes der Unschuld in eben diesem Verlust. Der Mensch wurde zu Qual, Leiden und Arbeit verurteilt, aber er behielt sein Erkenntnisvermögen. Mit und durch die Erkenntnis der Natur nun kann er sich eben diese Herrschaft über die Natur zurückerobern und damit ein irdisches Paradies, ein, wie er es nannte, „Königreich des Menschen“ schaffen. Bacon spricht eben deshalb immer von der Wiedergewinnung dieses Reiches und nennt sein Hauptwerk „Instauratio magna“, d. h. die große Erneuerung bzw. Wiederherstellung. Mit dieser Bezeichnung ergibt sich zugleich eine weltanschauliche Parallele zu der Begriffsbildung Renaissance, wie sie im 16. Jahrhundert in Italien aufkam. Dem Rückgriff auf die Antike entspricht hier in einer weniger der Antike verhafteten, dafür im Rahmen des Puritanismus mehr durch die Bibel bestimmten historischen Betrachtung der Rückgriff auf deren goldenes Zeitalter.<sup>18</sup>

Es ist klar, daß diese Deutung, wonach sich neben der göttlichen Erlösung auch ein Weg zur Befreiung der Menschheit aus eigener Kraft ergibt, theologisch nicht ohne Bedenken ist und wahrscheinlich in einem Land, dessen Geistesleben von der katholischen Kirche beherrscht wurde, nicht ungehindert hätte verbreitet werden können. Selbst in seinem Vergleich mit dem christlichen Glauben zeigt sich Bacons materialistische Grundhaltung.

### 3. Theorie und Praxis

Mit der Zielsetzung ändern sich Inhalt, Aufgaben und Methoden der Wissenschaft. In der Erarbeitung und Entwicklung dieser Fragen sieht Bacon seine eigentliche Lebensarbeit.

<sup>17</sup> Vgl. Fußnote 1a.

<sup>18</sup> Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß zu Lebzeiten Bacons in England die von der anglikanischen Kirche autorisierte Ausgabe der Bibel herausgegeben wurde und Bacon eines seiner letzten, unvollendet gebliebenen Werke dem Bischoff Lancelott Andrewes (1555–1626) widmete, der als Gelehrter und einer der Väter der anglikanischen Kirche diese Ausgabe mit einer Kommission besorgte. In der Ausgabe von 1611 wird die Schöpfung in das Jahr 4004 v. Chr. verlegt.



Die aktive Wissenschaft, so betont Bacon immer aufs neue, kann nur geschaffen werden durch eine enge Verbindung von Theorie und Praxis oder, um in seiner eigenen Sprache zu sprechen, durch den „Verkehr des Geistes mit den Dingen“. Bacon führt aus, daß Erfindungen und Entdeckungen bisher von Handwerkern gemacht worden sind und daß sie zufällig und sporadisch erfolgten. Er bemängelt die ungenügende Beachtung der praktischen Überlieferungen und erklärt es für vorbildlich, den großen Entdeckern und Erfindern, wie z. B. dem ersten Ackerbauer und Brothäcker, dem ersten Erbauer eines Schiffes, dem Entdecker des Zuckers, der Glasmacherei oder der Metallbearbeitung Statuen zu errichten.<sup>19</sup> Er hebt besonders die Erfindung des Buchdrucks, des Schießpulvers und des Kompasses hervor und stellt fest: „Keine Herrschaft, keine Sekte, kein Gestirn scheinen je eine größere Wirkung und einen größeren Einfluß auf die menschlichen Verhältnisse ausgeübt zu haben als diese mechanischen Erfindungen.“<sup>20</sup>

Bacon überlegt, daß es sich dabei nicht nur um eine Verbesserung schon bekannter Verfahren, sondern um die Anwendung neuer Prinzipien handelt und zieht daraus die Schlußfolgerung, daß ein systematisches Studium der Natur neue, größere Fortschritte bringen müsse. Dementsprechend stellt er den Wissenschaftlern praktische Aufgaben wie etwa das systematische Studium von Erfindungen und Maschinen, die Behandlung sogenannter unheilbarer Krankheiten, die Verlängerung des Lebens und die Erleichterung des Sterbens, die Herstellung neuer künstlicher Metalle sowie neuer Textilien und Farben, die Verbesserung der Brillen, Lupen und Fernrohre, die Erfindung neuer Harmonien mit Vierteltönen, aber auch die Züchtung neuer Pflanzen- und Tierarten, die Erfindung besserer Speisen und Getränke usw. Zugleich aber warnt Bacon davor, über dem Nächstliegenden die allgemeine Erforschung der Natur nicht zu vernachlässigen und verdeutlicht diese Warnung durch den Hinweis auf die antike Erzählung von Atalante, die ihren Wettlauf verlor, weil sie während des Laufes einen goldenen Apfel aufhob, den man ihr listigerweise vor die Füße geworfen hatte.

Bacon war sicher nicht der einzige und auch keineswegs der erste, der den praktischen Nutzen der Naturwissenschaften gesehen hat. Wir finden Hinweise auf die Möglichkeit neuer Erfindungen und Konstruktionen auf Grund des Studiums der Natur schon hunderte Jahre früher bei seinem Namensvetter und Landsmann Roger Bacon (1214–1294), bei Albertus Magnus (1193–1280) und anderen, und wir finden entsprechende Aussagen auch bei dem 35 Jahre jüngeren französischen Mathematiker und Philosophen René Descartes (1596–1650), aber keiner der genannten und ungenannten Gelehrten vor ihm hat so folgerichtig wie Bacon die neue materialistische Auffassung vom Wesen der Wissenschaft und der Notwendigkeit der Verbindung von Theorie und Praxis, des „Verkehrs des Geistes mit den Naturdingen“, in den Mittelpunkt seines Lebenswerkes gestellt. Bacon versteht sehr wohl, daß im Gegensatz zu den beschreibenden Naturwissenschaften als Ausgangsstoff für seine aktive Philosophie die Darstellung und Klassifikation der freien Natur (*natura libera*) allein nicht genügt, sondern durch eine Darstellung der durch menschliche Einwirkungen veränderten Natur (*natura vexata*) ergänzt werden muß, und fordert daher neben der Naturgeschichte

<sup>19</sup> Vgl. Francis Bacon, *Neu-Atlantis, eine utopische Erzählung*, herausgegeben von Dr. Günther Bugge, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 6645, S. 76, 1926.

<sup>20</sup> *Novum Organum* I., 129. The Works, Vol. I, p. 222.

eine im gleichen Sinn verstandene Geschichte der mechanischen Künste oder, um in unserer modernen Ausdrucksweise zu sprechen, neben der Naturkunde auch eine Technologie. „Der Gebrauch der Technologie (*historiae mechanicae*) ist in bezug auf die Naturphilosophie das wichtigste und fundamentalste. Ich meine eine solche Naturphilosophie, die sich nicht in dem Bereich scharfsinniger und erhabener Spekulationen verliert, sondern wirksam an die Erleichterung der Unannehmlichkeiten des menschlichen Lebens herangeht.“<sup>21</sup>

Bacon selbst hat allerdings auch aus dieser Erkenntnis eher praktische als theoretische Schlußfolgerungen gezogen. Die tieferen Fragen der Erkenntnistheorie interessieren ihn offensichtlich nicht. Erst Hobbes (1588–1679), der eine Zeitlang Bacons Sekretär gewesen ist, und die anderen englischen Materialisten nach Bacon haben sich dem eingehenden Studium erkenntnistheoretischer Probleme zugewandt. Bacon begnügt sich mit den einfachen Annahmen von der Existenz und der Erkennbarkeit einer vom Bewußtsein des Menschen unabhängigen Außenwelt. Er fordert eine sorgfältige Kontrolle der Sinneseindrücke und empfiehlt, die Untersuchung so einzurichten, „daß die Sinne nur über das Experiment, das Experiment aber über die Sache das Urteil fällt“<sup>22</sup>.

Die neue Wissenschaft muß sich deshalb vor allem von falschen Vorstellungen und Ideen befreien und vor der kritiklosen Übernahme allgemein verbreiteter Unwahrheiten, Fabeln und Wunderberichte in acht nehmen. Sie soll sich vor jeder vorschnellen Verallgemeinerung hüten und braucht deshalb Beobachtungen und Experimente, die fachkundig und systematisch gesammelt und durchgeführt werden, „denn ich gründe das Bild der Welt im menschlichen Geist so, wie sie besteht und nicht wie sie jeder aus seinen eigenen Sinnen sich ausgedacht hat... Deshalb verlange ich die Beseitigung jener törichten Modelle und Nachäffungen der Welt, welche man in den philosophischen Systemen phantastisch aufgerichtet hat“<sup>23</sup>.

Diese Forderung Bacons ist und bleibt die Grundlage jeder materialistischen Auffassung von Natur und Geschichte. Gut 200 Jahre später kehrt die gleiche Forderung bei Engels wieder, der in seinem Werk „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ über die von Marx vollzogene „Rückkehr zum materialistischen Standpunkt“ folgendes schreibt:

„Man entschloß sich, die wirkliche Welt — Natur und Geschichte — so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eigenen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefaßten Tatsachen nicht in Einklang bringen ließ. Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts.“<sup>24</sup>

#### 4. Die Methode

Der Entwicklung einer seinen Zielen dienenden neuen Methode der wissenschaftlichen Forschung hat Bacon große Mühe zugewendet. Ihr ist der zweite

<sup>21</sup> Bacon: *De Dignitate et augmentis scientiarum liber II.*, cap. II. *The Works*, Vol. I, p. 500.

<sup>22</sup> *Instauratio magna, Distributio operis*, Philosophische Bibliothek, Bd. 32, a. a. O., S. 59. *The Works*, Vol. I, p. 138.

<sup>23</sup> *Novum Organum I*, 124. *The Works*, Vol. I, p. 218.

<sup>24</sup> Karl Marx und Friedrich Engels, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, S. 360, Berlin 1953.



Teil seines „*Novum Organum*“ gewidmet, aber leider zählt eben dieser Teil seines Lebenswerkes zu den vergänglichen, zeigen sich hier am deutlichsten die Grenzen seiner Person und seiner Zeit.

So wie Bacon das bloße Spekulieren oder kontemplative Denken mit der Tätigkeit einer Spinne vergleicht, die aus ihrem eigenen Saft Netze spinnt, vergleicht er das rein empirische Vorgehen mit der Tätigkeit von Ameisen, die das Vorgefundene nur sammeln und verbrauchen. Er fordert vom Wissenschaftler die Eigenschaft der Bienen, die das gesammelte Material mit eigenen Kräften zu Honig verarbeiten.

Die Hauptgefahr sieht er offensichtlich darin, bei ungenügender Kenntnis weniger Tatsachen zu vorschnellen Verallgemeinerungen überzugehen. Lebhaft kritisiert er die Unbestimmtheit solcher Begriffe wie Substanz, Form, Schwere, das Flüssige, das Anziehen, die Elemente und andere Kategorien, auf denen die aristotelische Naturlehre basiert. Dieses Mißtrauen geht bei Bacon so weit, daß er auch seine Zeitgenossen wie etwa William Gilbert (1540–1603) kritisiert, der auf Grund seiner experimentellen Untersuchungen des Magnetismus eine allgemeine magnetische Theorie der Natur entwickelt hat.

Trotzdem vermag sich Bacon selbst noch nicht so weit von den scholastischen Auffassungen zu befreien, daß er nach neuen Kategorien der Naturwissenschaften sucht. Sein Bestreben läuft schließlich doch nur darauf hinaus, die Kategorien der alten Naturphilosophie neu und besser zu erforschen.

Bacon entwickelte deshalb als Leitfaden zur Erforschung der Natur eine induktive Methode, die sich das Ziel setzt, durch systematisches Sammeln und Verarbeiten des empirischen Materials zu tieferen Einsichten und zu neuen Entdeckungen und Erfindungen zu führen. Dazu empfiehlt Bacon folgendes Verfahren: Um bestimmte Erscheinungen zu untersuchen, sollen in drei Listen die darauf bezüglichen Beobachtungen und Ergebnisse von Experimenten gesammelt werden. In die erste Liste sind alle positiven Fälle aufzunehmen, bei denen die Erscheinung aufgetreten ist, in die zweite Liste die negativen Fälle, wo sie unter scheinbar verwandten Umständen ausgeblieben ist, und in die dritte Liste die graduellen Unterschiede ihres Auftretens. Aus diesen Listen, so stellt sich Bacon vor, könne man dann durch ein logisches Ausschließungsverfahren relativ einfach das Wesen der zu untersuchenden Erscheinungen ableiten.

Bacon selbst hat sein Verfahren bei der Untersuchung der Erscheinung „Wärme“ demonstriert und bringt dabei in seinen Listen eine Fülle richtiger und falscher Beobachtungen, zusammengehöriger und zusammenhangloser Tatsachen in buntem Durcheinander. So etwa: warm sind die Sonnenstrahlen, auch die reflektierten, aber ohne Wärme die Strahlen der Kometen, der Sterne und des Mondes. Warm sind die Blitze, nicht aber das Wetterleuchten. Warm ist die eingeschlossene Kellerluft im Winter, kalt dagegen im Sommer. Warm sind stark geriebene Stoffe, die durch Blasebälge bewegte Luft aber wirkt kalt. Alle leblosen Körper sind von Natur aus kalt, alle lebenden aber warm, wobei diese Wärme durch Anstrengung, Fieber, Schmerzen und Mahlzeiten gesteigert wird, usw.

Durch Vergleichen und Abwägen gelangt Bacon zu folgendem wortreichen Resultat: „Die Wärme ist eine ausdehnende und gehemmte Bewegung, die sich auf die kleineren Teile stützt. Die Ausdehnung wird verändert, indem der Umfang sich vergrößert und sie etwas nach der Höhe strebt. Das Drängen in den Teilen be-



stimmt sich näher dahin, daß es nicht ganz träge bleibt, sondern daß es gereizt ist und einen gewissen Antrieb hat. Was aber die Wirksamkeit anlangt, so ist sie dieselbe Sache; denn die nähere Bestimmung derselben ist: Wenn man in einem Naturkörper eine Bewegung auf Erweiterung und Ausdehnung seiner erregen könnte, und wenn man diese Bewegung so zurückdrängen und auf sich selbst richten könnte, daß jene Ausdehnung nicht gleichmäßig vor sich ginge, sondern teils geschähe, teils zurückgestoßen würde, so würde man unzweifelhaft Wärme erzeugen ohne Rücksicht, ob der Körper wie man sagt elementar oder von den Himmelskörpern ausgestattet ist, ob er hell oder dunkel ist; ob locker oder dicht, ob örtlich ausgedehnt oder ob er innerhalb der Schranken der ursprünglichen Ausdehnung sich hält; ob er zur Auflösung neigt oder in seinem Zustand beharrt, ob er ein Tier oder eine Pflanze oder ein Stein ist; oder Wasser oder Öl oder Luft oder irgendeine andere Substanz, wenn sie nur der erwähnten Bewegung empfänglich ist.“<sup>25</sup>

So bemerkenswert es uns heute erscheinen muß, daß Bacon die Wärme als Bewegung verstanden hat, ebenso deutlich geht aus seiner Formulierung hervor, daß sein Resultat viel zu unbestimmt ist, um die Naturwissenschaft bereichern zu können und sein Vorschlag zur Erzeugung von Wärme viel zu verschwommen, um zu praktischen Ergebnissen zu führen.

Im Gegensatz zu der tatsächlichen Entwicklung der Naturwissenschaft ist Bacon bei der Untersuchung der Wärmeerscheinungen nicht zu neuen Begriffen wie Temperatur, Wärmemenge, Wärmeleitung usw. vorgedrungen und konnte er auf Grund seines Verfahrens auch gar nicht dahin gelangen. Er war vielmehr unfähig, sich vom Begriffssystem der scholastischen Naturphilosophie zu lösen. Gleiches gilt von seinen Betrachtungen über Bewegung, Schwere usw. Er verfügte einfach nicht über genügend Fachkenntnisse auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und Mathematik seiner Zeit, um als Wissenschaftler selbst zu neuen Erkenntnissen und Entdeckungen zu gelangen, ja er blieb sogar in wesentlichen Punkten hinter dem wissenschaftlichen Fortschritt seiner Zeit zurück und hat die Leistungen der großen Naturforscher seiner Zeit wie Kopernikus, Galilei, Kepler, Gilbert, Harvey kaum gekannt und vielfach abgelehnt. Mit Recht ist von modernen Kritikern darauf hingewiesen worden, daß Bacon kein Verständnis für die Bedeutung der bereits zu seiner Zeit entstehenden mathematischen Methode in der Naturwissenschaft gezeigt hat.<sup>26</sup>

Wie eingangs betont, war Bacon weder Naturwissenschaftler noch Mathematiker, auch kein Handwerker oder Künstler, sondern Jurist und stammte aus einer Juristenfamilie.

Das Verfahren Bacons gleicht viel eher dem Vorgehen eines Juristen, der durch die Vernehmung von Be- und Entlastungszeugen und durch Vergleich mit der Rechtsprechung in früheren ähnlich gelagerten Fällen zur Entscheidung gelangt, als dem eines beobachtenden, experimentierenden und rechnenden Naturwissenschaftlers und konnte eben deshalb auch nicht zur Richtschnur naturwissenschaftlicher Forschung werden.<sup>27</sup> Jede enthusiastische Beurteilung von

<sup>25</sup> Novum Organum II, 20. The Works, Vol. I, p. 266—268.

<sup>26</sup> Vgl. E. J. Dijksterhuis, Die Mechanisierung des Weltbildes, 1956, S. 447.

<sup>27</sup> J. v. Liebig bemerkt in seiner sehr scharfen und einseitigen Kritik Bacons mit Recht: „Das Verfahren Bacons hört auf unverständlich zu sein, wenn man sich daran erinnert, daß er Jurist und Richter ist, und daß er einen Naturprozeß

Bacons wissenschaftlichen Leistungen ist in dieser Beziehung fehl am Platze.

Trotzdem wäre es falsch, Bacon jeden Platz in der Geschichte der Wissenschaft, auch der Naturwissenschaft, abzuerkennen. Er hat ihr ganz zweifellos in einer Zeit gewaltiger gesellschaftlicher Umwälzungen, in der Übergangsperiode vom Feudalismus zum Kapitalismus, neue weitrtragende Perspektiven und Ziele eröffnet und auf Grund seiner eigenen materialistischen Einstellung den vielfachen Bestrebungen seiner Zeit einen richtigen weltanschaulichen Ausgangspunkt gegeben. Sein Ruf nach systematischem Sammeln, Beobachten und Experimentieren, seine Warnung vor der reinen Spekulation und dem bloßen Bücherstudium sind nicht ungehört verhallt, sondern von seinen Zeitgenossen und Nachfolgern aufgegriffen, weitergetragen und weiterentwickelt worden.

### *5. Wissenschaft und Gesellschaft*

Bacon, der ein so umfangreiches Programm wissenschaftlicher Forschung entwarf und der Wissenschaft so große Ziele und Aufgaben wies, wurde sich sehr bald darüber klar, daß diese Aufgabe nur durch eine entsprechend organisierte Arbeit vieler Wissenschaftler in einem längeren Zeitraum gelöst werden konnte und zu ihrer Lösung auch entsprechender Einrichtungen bedurfte.

Schon als 33jähriger trägt er in einer anläßlich einer Feier gespielten Ausführung einem Phantasieregenten zur Förderung der Wissenschaft vor: 1. eine umfassende Bibliothek, 2. einen umfassenden botanischen und zoologischen Garten, 3. ein riesiges Raritätenkabinett und 4. ein großes Schmelzhaus oder Laboratorium zu errichten.<sup>28</sup>

Bacon hat später seine Gedanken über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, d. h. über die Formen, in denen sie seiner Ansicht nach durchgeführt werden sollte, in einer utopischen Schrift „Nova Atlantis“ eingehender entwickelt. Durch widrige Winde werden Seefahrer an eine unbekannte Insel verschlagen, wo sie als bemerkenswerte Einrichtung das Haus Salomons kennenlernen, ein Orden oder eine Gesellschaft des Landes, deren Ziel es ist, „die Veränderungen in der Natur und die Naturkräfte zu erforschen und die Grenzen der menschlichen Macht so weit wie möglich auszudehnen.“<sup>29</sup> Die Einrichtungen des Hauses Salomons bestehen in künstlich angelegten Höhlen zur Untersuchung von Mineralien und in Bergen mit Türmen zur Untersuchung von meteorologischen Erscheinungen. In dem Hause Salomons gibt es weiter mannigfache botanische und zoologische Gärten mit Teichen und Flüssen, Brauereien, Bäckereien und Küchen, Apotheken und Bäder, Fabrikationsstätten für Papier, Leinen, Seide, Farbe und andere Produkte, Häuser mit verschiedenartigen Herden und Öfen, ein „Perspektivhaus“ zur Untersuchung optischer Erscheinungen, eine umfangreiche Mineraliensammlung, ein „Tonhaus“ zur Untersuchung der akustischen Erscheinungen und der Musik, ein „Parfümhaus“ mit einem angeschlossenen Haus für Konfitüren zur Untersuchung und Herstellung verschiedenartiger Gerüche und Aromen sowie von Süßspeisen, Weinen, Brühen und Salaten, ein Maschinenhaus für mechanische Einrichtungen mit Waffen, Schießpulver und

genau wie eine Zivil- und Kriminalsache behandelt.“ Vgl. J. v. Liebig, *Reden und Abhandlungen*, Leipzig und Heidelberg, 1874, S. 233.

<sup>28</sup> Vgl. Benjamin Farrington, S. 35/36.

<sup>29</sup> Vgl. Francis Bacon, *Neu-Atlantis*, a. a. O., S. 60. *The Works*, Vol. III, p. 165.

Feuerwerk, in dem Flugmaschinen, Unterseeboote und verschiedene Uhrwerke vorhanden sind sowie die Bewegungen von Lebewesen nachgeahmt werden durch Modelle von Menschen, Tieren, Vögeln, Fischen und Schlangen, ein Mathematikerhaus mit geometrischen und astronomischen Instrumenten und schließlich ein Haus der „Sinnestäuschung“, wo alle Arten von Zauberkünststücken, Tricks und Illusionen vertreten sind. Kurz, in diesem Haus Salomons „lacht die Materie in poetisch-sinnlichem Glanz den ganzen Menschen an“, wie Marx über den naiven Materialismus Bacons bemerkt hat.<sup>30</sup>

Die Mitglieder des Hauses haben genau festgelegte Funktionen und Aufgaben. 12 sammeln in der ganzen Welt Bücher und Muster neuer Konstruktionen. Weitere sammeln die in Büchern und Schriften enthaltenen Experimente und stellen selbst neue Versuche an. 3 stellen aus diesem Material die oben erwähnten Listen zusammen und weitere ziehen daraus die Schlußfolgerungen oder geben neue Experimente an. Die letzten und höchsten Mitglieder fassen die Ergebnisse schließlich nach Beratungen mit allen übrigen Mitgliedern als „Deuter der Natur“ in Axiomen und Aphorismen zusammen. Ferner gibt es im Haus Salomons Assistenten, Lehrlinge und Arbeiter. Kurz, wir haben einen Apparat vor uns, der sich in seiner abstrakten Struktur, die sich nicht nach Fachgebieten, sondern nach Aufgabenbereichen gliedert, durchaus in den Grenzen einer höfisch gegliederten Einrichtung bewegt. Auch und gerade in dieser Beziehung schreibt Bacon über die Wissenschaft wie ein Staatsmann seiner Zeit.

Noch ist in der Nova Atlantis keineswegs die Rede davon, daß alle Menschen in irgendeiner Form an der wissenschaftlichen Arbeit Anteil nehmen sollten, im Gegenteil: die wissenschaftliche Forschung selbst wie ihre Ergebnisse bleiben zunächst ein Geheimnis der Eingeweihten, worüber diese zu strengem Stillschweigen verpflichtet sind. Nicht einmal dem König und Senat des utopischen Staates wird alles mitgeteilt, geschweige denn der einfachen Bevölkerung.<sup>31</sup> Bacon ist offensichtlich der Meinung, daß sein hohes, ethisches Ziel, die Lage der Menschen zu verbessern, auf diese Weise von selbst erreicht wird. „Möge nur das menschliche Geschlecht erst sein Recht über die Natur wiedergewinnen... und möge es dieses Recht voll ausüben, den rechten Gebrauch wird dann die rechte Vernunft und die gesunde Religion schon bestimmen“ heißt es im *Novum Organum*.<sup>32</sup>

Bacon sieht nicht, daß das Recht zur Herrschaft über die Natur, von dem er spricht, nur dann zum Segen führt, wenn es allen Menschen und nicht nur der herrschenden Klasse erkämpft wird, und daß dazu auch eine entsprechende Änderung der Gesellschaftsordnung erforderlich ist.

Bacon war kein Puritaner, sondern Monarchist und hat sich dementsprechend mit seinen Forderungen und Wünschen nicht an die Handwerker und Künstler seiner Zeit, nicht einmal an die englische Kaufmannschaft und die anderen kapitalistischen Kreise seines Landes gewendet, sondern sowohl unter Elisabeth wie unter Jacob I. an den Hof und den absoluten Herrscher selbst. Sein Hauptwerk, die *Instauratio magna*, ist König Jacob I. gewidmet. In dieser Widmung trägt Bacon seinem Herrn unter den schmeichelhaftesten Vergleichen und Hinweisen die Bitte vor, für die Ausarbeitung und Vollendung seiner „auf Versuche sich

<sup>30</sup> Vgl. Fußnote 1a.

<sup>31</sup> Vgl. Francis Bacon, *Neu-Atlantis* a. a. O., S. 75. *The Works*, Vol. III, p. 165.

<sup>32</sup> *Novum Organum*, I. 129. *The Works*, Vol. I, p. 223.



stützenden Naturbeschreibung“ zu sorgen. Bacon blieb auch in dieser Beziehung in den Grenzen seines Herkommens und seines Amtes.

Trotzdem haben seine Bestrebungen Früchte getragen, wurde das von ihm proklamierte Recht der Menschen zur Herrschaft über die Natur und wurden seine Anregungen zu neuen Formen wissenschaftlicher Arbeit von den herrschenden Klassen im Rahmen ihrer Interessen anerkannt.

Die politischen Ereignisse in England haben die Verwirklichung seiner Pläne gleichzeitig verzögert wie heranreifen lassen. Aus privaten Gesellschaften von Gelehrten entstand im Jahre 1662 durch königliche Order „The Royal Society of London for promoting natural knowledge“, in deren Statut festgelegt ist, „die Aufgabe der königlichen Gesellschaft ist es, die Kenntnis aller natürlichen Dinge und aller nützlichen Künste, Manufakturen, mechanische Praxis, Maschinen und Erfindungen durch Experimente zu verbessern — (nicht sich zu befassen mit der Gotteslehre, Metaphysik, Moral, Politik, Grammatik, Rhetorik und Logik)“<sup>33</sup>.

Zur Eröffnung wie zur Feier der ersten 5 Jahre des Bestehens der Royal Society wurde von den Zeitgenossen ausdrücklich auf Bacon als Initiator der experimentellen Wissenschaft wie ihrer Organisation ehrenvoll hingewiesen.

Allerdings hatte sich in der Zwischenzeit die englische Gesellschaft weiterentwickelt. Der Kapitalismus hatte sich auch politisch gegen die Restaurationsversuche des in- und ausländischen Feudalismus sowie gegen die Umsturzversuche des ländlichen und städtischen Proletariats durchgesetzt. In der Folgezeit bemächtigten sich als Nachfolger der Kirche die herrschenden Klassen (der neue Adel und die Kaufmannschaft) der neuen weltlichen Wissenschaft immer vollständiger und förderten sie im Rahmen ihrer Interessen. Die Naturforschung wurde salonfähig. In der Mitte des 18. Jahrhunderts besaß jeder Hof, der etwas auf sich hielt, eine eigene Akademie der Künste und Wissenschaften. Fürsten beschäftigten sich in ihren Mußestunden mit Experimenten. Damen der Gesellschaft besuchten wissenschaftliche Vorträge und Schaustellungen, die naturwissenschaftliche Forschung galt als standesgemäße Beschäftigung für die Freizeit des englischen Gentleman. Diese ganze Entwicklung hat sich vielfach auf den Kanzler Bacon als ihren Initiator berufen.

Es würde zu weit führen, hier die positiven und negativen Seiten der Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaft und Wissenschaft in den Jahrzehnten nach Bacon zu verfolgen. Es sei nur bemerkt, daß eine Änderung erst eintrat, als das Bürgertum zu uneingeschränkter politischer und wirtschaftlicher Macht gelangte und daß erst heute, wo in den sozialistischen Ländern die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beseitigt ist, das von Bacon proklamierte Recht des Menschen zur Herrschaft über die Natur ein allgemeines Menschenrecht und die Wissenschaft zum Besitz der ganzen Gesellschaft geworden ist.

Es versteht sich von selbst, daß der Wissenschaft damit neue Perspektiven eröffnet sind, daß sie neue Methoden und neue Formen wissenschaftlicher Arbeit entwickelt und auf neue größere Bereiche des menschlichen Daseins übergegriffen hat. Seit Marx und Engels ist nicht nur das Reich der Natur, sondern auch das Reich der Gesellschaft, Geschichte und Wirtschaft der Wissenschaft erschlossen.

Die neue Wissenschaft, von der Bacon geträumt hat, die er zeit seines Lebens propagierte und deren Ziele er bestimmte, kommt erst heute in veränderter Form

<sup>33</sup> Zitiert nach J. D. Bernal, *Science in history*, London (1954), S. 317.

in den sozialistischen Ländern zum vollen Durchbruch. In der Übergangsperiode vom Feudalismus zum Kapitalismus, in der Bacon lebte, trat ihre Zielsetzung, der Menschheit ein besseres und leichteres Leben zu ermöglichen, deutlicher hervor als Jahrzehnte und Jahrhunderte später, wo die Naivität und Jugendfrische der neuen Ansätze der Reife der bürgerlichen Gesellschaft weichen mußten und idealistische Entstellungen und Auffassungen wieder Boden gewonnen hatten.

Es liegt klar auf der Hand, daß Bacons philosophische Ansichten, seine Konzeption von der Bedeutung der Wissenschaft für das praktische Leben vollständig der fortschrittlichen Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse des damaligen England entsprachen. In religiösem Gewand, wie es der Denkweise seiner Zeit und seines Landes entspricht, hat Bacon diesen Zusammenhang sogar selbst zum Ausdruck gebracht. Auf dem Titelkupfer seines Hauptwerkes, der „Instauratio magna“, ist ein Dreimaster abgebildet, der zwischen zwei Säulen hindurchfährt, die man sowohl als die Säulen des Herkules wie auch, nach Bacons Erläuterung im Vorwort, als die zwei gefährlichen Hindernisse ansehen soll, die die Menschen abhalten, in den Ozean des Wissens hinauszusegeln: die Überschätzung des gegenwärtigen Zustandes und die Unterschätzung ihrer Macht, ihn zu verbessern. Darunter befindet sich folgender Bibelspruch:

„multi pertransibunt et augebitur scientia“

„Viele werden hin- und hereilen und die Wissenschaft wird zunehmen“ (Daniel XII, 4). Bacon sieht in dieser Bibelstelle eine Bestätigung dafür, „daß die Durchwanderung der Welt, die nach so vielen langen Seereisen beinahe erreicht ist oder wenigstens nahe bevorsteht, und der Neuanfang der Wissenschaft in dasselbe Zeitalter fallen werden“<sup>34</sup>. Ist hier genau genommen auch zunächst nur von einer zeitlichen Koexistenz und noch nicht von einer gegenseitigen Bedingtheit und einem inneren Zusammenhang die Rede, so werden diese aber jedenfalls nicht ausgeschlossen.

Rückblickend können wir heute feststellen, daß Bacon mit seiner neuen Konzeption von der Wissenschaft den Weg eingeschlagen hat, der uns heute befähigt, diesen Zusammenhang zu erkennen und auf diese Weise dazu beizutragen, das Königreich der Menschen herbeizuführen, das Bacon sich erhoffte.

<sup>34</sup> Novum Organum I, 93. The Works, Vol. I, p. 200.

# Über Hegels „Geschichte der Philosophie“

Von RUGARD OTTO GROPP (Leipzig)

Hegel hat Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie zum ersten Mal in Jena im Winter 1805/06 gehalten. Er hat also die Geschichte der Philosophie etwa zur selben Zeit bearbeitet, als auch die Gedanken der „Phänomenologie des Geistes“ in ihm reiften, jenes Werkes, das er im Oktober 1806 abschloß und mit dem er, sich aus der Gefolgschaft Schellings lösend, als Schöpfer einer eigenen, neuartigen Philosophie vor die Öffentlichkeit trat. In der „Phänomenologie“ wird die Erkenntnis als ein dialektischer Entwicklungsprozeß dargestellt, der mit der allgemeinen Weltgeschichte im Zusammenhang steht. Indem der „Geist“ von niederen Erkenntnisformen über eine Reihe von Stufen zum „absoluten Wissen“ aufsteigt, so ist es bei Hegel zugleich die Weltgeschichte, die sich in abstrakten Bewußtseinsformen in diesem Prozeß vollzieht. Mit der „Phänomenologie“ verglichen, hält sich die „Geschichte der Philosophie“ an den spezielleren Stoff der Philosophiegeschichte und ist enger als die logische (logisch-dialektische) Entwicklung des allgemeinen Geistes gefaßt. Beide Arbeiten aber — die „Geschichte der Philosophie“ und die „Phänomenologie des Geistes“ — sind parallele Schöpfungen und stellen Einleitungen historischer Art in das Hegelsche System selbst dar.

Übrigens hat Hegel außer der „Phänomenologie“ nur seine *systematischen* Schriften selbst veröffentlicht: die „Logik“, die „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“, die „Rechtsphilosophie“. Und seine „Geschichte der Philosophie“ ist — obgleich er die Vorlesung während seiner Universitätstätigkeit regelmäßig wiederholte — nicht von ihm selbst zum Druck bearbeitet worden, sondern wie auch andere seiner Vorlesungen erst nach seinem Tode unter Benutzung seiner Manuskripte und von Vorlesungsnachschriften herausgegeben worden.

Friedrich Engels nannte die „Geschichte der Philosophie“ von Hegel eines der genialsten Werke. Vor allem zeichnet es sich dadurch aus, daß in ihm der Versuch gemacht wird, den inneren Entwicklungszusammenhang in der Philosophiegeschichte aufzufinden, sie als etwas Einheitliches zu begreifen. Dadurch förderte sie zu ihrer Zeit in hohem Maße das historische Denken. Zugleich unternimmt es Hegel, in den philosophischen Lehren der Vergangenheit die *Dialektik* herauszuarbeiten. In beider Hinsicht steht die Hegelsche Geschichte der Philosophie in der vormarxistischen, ebenso aber auch in der späteren bürgerlichen philosophiegeschichtlichen Literatur einzig da. Nichtsdestoweniger bietet sie heute nicht mehr das Interesse, das ihr in früherer Zeit zukam. Durch den Marxismus ist — wie die Hegelsche Philosophie überhaupt — so auch seine Geschichte der Philosophie weit überholt. Das Neuartige in ihr hat nicht nur seine unmittelbare Bedeutung verloren, sondern im Vergleich mit der marxistischen Auf-



fassung treten die Unzulänglichkeiten, die unwissenschaftlichen Züge, das Schematische und Konstruierte der Hegelschen Konzeption stärker hervor.

Die Hegelsche Geschichte der Philosophie ist uns heute nur noch ein bedingtes, kritisch zu gebrauchendes Hilfsmittel beim Studium der früheren Philosophien. Nach ihren positiven Seiten ist sie ein wertvolles philosophisches Erbe. Indem wir sie geschichtlich betrachten, haben wir sie aber nicht nur nach ihren rationalen, sondern auch nach ihren negativen Seiten zu beurteilen.

Hegel kommt das große Verdienst zu, daß er es als erster unternahm, wirklich *historisch* an die Geschichte der Philosophie heranzugehen, den Faden der Entwicklung in ihr aufzufinden. Vor ihm sah man in der Philosophiegeschichte nichts anderes als eine Sammlung verschiedener Welt-Auffassungen, einen Vorrat philosophischer Meinungen, die nur ein äußerliches historisches Verhältnis zueinander hatten, so wie man die Geschichte überhaupt früher als einen Haufen von Fakten, mit einem nur äußerlichen historischen Zusammenhang angesehen hatte. Man bezog seine eigene Weltauffassung auf die eine oder andere in der Geschichte geäußerte, und so bestand ein willkürliches und zufälliges Verhältnis einer modernen Philosophie zur Geschichte der Philosophie. Betrachtete man aber die historischen Philosophien nur als einen Haufen von verschiedenen Meinungen, so ergab sich leicht eine negative Gesamtansicht von ihnen. Indem jede der verschiedenen Philosophien mit dem alleinigen Wahrheitsanspruch auftrat, so schien es um die philosophische Wahrheit überhaupt schlecht bestellt zu sein. Die unhistorisch aufgefaßte Geschichte der Philosophie zeigte sich, da es mehrere Wahrheiten nicht geben kann, dann eigentlich als eine Summe von Irrtümern. Die verschiedenen Philosophien relativierten sich gegenseitig. Daß die Philosophie eine *Geschichte* hatte, daß immer neue philosophische Lehren aufkamen, das schien *gegen* die Philosophie zu sprechen, das schien der deutlichste Beweis für das *vergebliche* Bemühen um philosophische Erkenntnis zu sein. Hegel kennzeichnet diese relativistische Auffassung der Philosophie in der Einleitung zu seiner „Geschichte der Philosophie“ folgendermaßen: „Die Vielheit der Philosophien macht oft, daß man die Philosophie selbst nicht bemerkt und verachtet. — Hierauf baut sich auch jener seichte Beweis, welcher mit Kennermiene behauptet, es käme bei der Geschichte der Philosophie nichts heraus; eine widerlege die andere; schon die Menge der Philosophien sei ein Beweis der Nichtigkeit des Unternehmens der Philosophie.“<sup>1</sup>

Ein solches Unverständnis für das Historische, das die *Geschichte* der Erkenntnis zu einem Argument gegen die Erkenntnis selbst macht, finden wir noch heute in der bürgerlichen Ideologie. Das Geschichtliche dient ihr zur Begründung eines skeptizistischen und agnostizistischen Relativismus. Die Erkenntnismöglichkeit der Wahrheit wird geleugnet, weil es eine *Geschichte* der Philosophie, eine *Geschichte* der Geschichtsauffassungen, eine *Geschichte* der Wissenschaften gibt, weil alte Anschauungen im geschichtlichen Fortgang verworfen und durch neue ersetzt bzw. korrigiert werden. Die bürgerliche Ideologie stößt sich noch bis heute am Historischen, macht den Historismus zum Problem, sie steht noch heute in dieser Hinsicht unter Hegel. Sie sucht in der Geschichte einen seichten Beweis gegen die objektive Wahrheit, statt den Sinn der geschichtlichen Entwicklung

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung, Herausg. J. Hoffmeister, Leipzig 1940, S. 94.

zu untersuchen. Sie versteht nicht die Einheit von relativer und absoluter Erkenntnis im historischen Prozeß.

Hegel wandte sich entschieden gegen jede Geringschätzung des philosophischen Denkens. „Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit“, sagte er, „Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.“<sup>2</sup> In allen historischen Philosophien sah Hegel Glieder einer Gesamtphilosophie; alle Systeme bildeten nach seiner Auffassung Momente einer umfassenden Einheit; er betrachtete sie als aufeinanderfolgende Stufen der sich entwickelnden Wahrheit. So verstand er die philosophische Wahrheit als Prozeß. An die Stelle der Ansicht eines zufälligen Neben- oder Nacheinanders irgendwelcher philosophischer Meinungen setzte Hegel die Auffassung der *Notwendigkeit* ihres inneren Zusammenhangs und der Notwendigkeit ihrer Aufeinanderfolge.

Nach Ansicht Hegels kristallisierte sich jede Philosophie um eine Grundkategorie, mit der sie das „Absolute“ zu erfassen suchte. Jedoch blieb jede historische Philosophie dabei einseitig und unzulänglich; sie forderte daher den Widerspruch, ihre Widerlegung heraus. Die Widerlegung bedeutete aber die Setzung nicht bloß eines anderen, sondern eines höheren, konkreteren Prinzips. So baut jede bedeutende Philosophie auf den vorhergehenden auf, überwindet deren Mängel, bewahrt deren richtigen Kern auf und erfaßt das Absolute vollständiger und tiefer. Das vorher als höchstes angesehene Prinzip wurde durch ein höheres auf einen untergeordneten Platz versetzt.

Es wurde also nach Hegel in der Entwicklung nie eine Philosophie überhaupt widerlegt, sondern nur ihre besondere einseitige Ausführung; ihr Prinzip blieb erhalten und ging in die höhere Philosophie ein.

Hegel erklärte die Entwicklung der Philosophie idealistisch als einen rein geistigen Prozeß. Die Notwendigkeit des Fortschreitens erklärt er aus der jeweiligen Begrenztheit der erreichten Stufe, indem jedes auf einer bestimmten Entwicklungsstufe gültige und gestaltete Prinzip seinen Widerspruch herausfordere. Er vermochte noch nicht, die materielle gesellschaftliche Entwicklung als die Grundlage der Entwicklung des philosophischen Denkens zu erkennen.

Aber auch der Gegenstand der Erkenntnis ist von Hegel idealistisch aufgefaßt. Der Gegenstand ist bei ihm nicht die materielle Welt als solche, sondern der Geist selbst, der nach ihm das Wesen der Welt ist. So ergibt sich, daß in der Philosophie der Geist sich selbst zu erkennen sucht. Der Geist ist bei Hegel das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis, die Entwicklung seine ständig tiefere Vermittlung mit sich selbst. Die Erkenntnis soll dieses „notwendige“ Ziel haben, daß der Geist zum Bewußtsein seiner selbst komme. In einer Selbsterkenntnis des Weltgeistes sah Hegel die allgemeine inhaltliche Notwendigkeit der philosophischen Entwicklung und im Widerspruch ihre notwendige Form.

Hegel faßte dabei die Entwicklung als *Konkretion* auf. Das war ein tiefer Gesichtspunkt. Die Entwicklung ist für Hegel nicht ein einfaches Wachstum, ein Größerwerden, eine Vermehrung, sondern ein Konkretwerden. Etwas Konkretes lag implizit auch schon in dem Vervollkommenheitsbegriff der französischen Aufklärung. Das Anwachsen der menschlichen Vernunft wurde von den Aufklärern als ein Anwachsen der *Einsicht* aufgefaßt, die mit einer *Besserung* des

<sup>2</sup> Ebenda, S. 27.



Menschen, mit seiner sittlichen Läuterung und mit der *Überwindung gesellschaftlicher Übelstände*, Schäden und Mängel verbunden war. So hatte die aufklärerische gesellschaftliche Entwicklungsvorstellung deutlich einen qualitativen Inhalt, aber dennoch wurde die Entwicklung als evolutionärer quantitativer Wachstumsprozeß aufgefaßt. Bei Hegel ist die Entwicklung nun als Konkretion gedacht und in der Einleitung zur „Geschichte der Philosophie“ als solche erläutert. Die Entwicklung beginnt danach mit dem Abstraktesten, Einfachsten und führt stufenweise zum Konkreten und Komplizierten. Jede folgende Stufe ist konkreter als die vorhergehende und setzt diese voraus. Die Konkretion ist die fortschreitende Unterscheidung und zugleich die höhere Gliederung und Gestaltung, führt zur reicheren Einheit. Eine Entwicklung ist eine Bewegung durch viele Entwicklungen hindurch. Die Bewegung der Konkretion enthält bei Hegel den Reichtum eines sich widersprüchlich entwickelnden Prozesses. Die Selbstentwicklung des Geistes stellt Hegel als ein Auseinanderlegen seiner Bestimmungen dar, wobei die Bereicherung zugleich eine Vertiefung ist, beim sogenannten „Zu-sich-kommen“ des Geistes. Seine Entwicklungsvorstellung als Konkretion ist idealistisch ausgeführt. Die Entwicklung des Geistes stellt er dar als ein Übergehen vom „*Ansich*“ zum „*Fürsich*“. Das bedeutet, wie er schreibt, daß alles, was die Entwicklung hervorbringt, schon am Anfang *an sich*, der Anlage, dem Vermögen nach gegeben sei, und die Entwicklung soll dann nur eine Verwirklichung, ein Ins-Dasein-treten dessen sein, was schon an sich war. Das Resultat der Entwicklung des Geistes sei sein Fürsichwerden. Als sich wissender Geist sei er für sich, was er am Anfang schon an sich war. Darum sagt Hegel auch, es komme bei der Entwicklung nichts anderes heraus, als was schon an sich sei. Die konkrete Entwicklung hat also bei Hegel einen *teleologischen Charakter*.<sup>3</sup> Bei ihm handelt es sich also nicht um die menschliche Erkenntnis der Natur in einem Prozeß des gleichzeitigen Anwachsens, Bereicherns und In-die-Tiefe-gehens, sondern darum, daß der Geist wird, was er an sich schon ist. Wenn Hegel mechanische und undialektische Vorstellungen des 18. Jahrhunderts überwindet, so geschieht es in widerspruchsvoller Weise, so daß gleichzeitig vor ihm schon Errungenes wieder preisgegeben wird. Seine Entwicklungsvorstellung als Konkretion ist teleologisch-idealistisch entstellt.

Von seiner teleologischen Auffassung des geistigen Weltprozesses ausgehend, glaubte Hegel, in der Geschichte der Philosophie eine Auseinanderlegung und Aufeinanderfolge von Kategorien zu finden, die als solche in sich jeweils konkreter werden. Die Grundbegriffe der in der Geschichte auftretenden philosophischen Systeme sollten die Stufen einer immer konkreteren Bestimmung der „absoluten Idee“ sein.

Auf diese Weise erschien Hegel der Grundinhalt der Geschichte der Philosophie als eine logisch-dialektische Kategorienfolge. Er läßt die Entwicklung mit der Kategorie des *Seins* beginnen als dem absoluten Prinzip der Eleaten. In der Heraklitischen Philosophie findet er den gegen das Sein der Eleaten höheren Begriff des *Werdens*. Der Atomismus von Leukipp und Demokrit wird von Hegel als Ausdruck des Prinzips des „*Eins*“ interpretiert. Über einige Zwischen-

<sup>3</sup> Die Hegelsche Entwicklungsteleologie enthält, vor der Begründung des dialektischen Materialismus, in falscher Form wertvolle rationelle Gesichtspunkte. Dagegen ist eine Teleologie, wie sie gegenwärtig Ernst Bloch vertritt, gegen die wissenschaftlich-marxistische Entwicklungslehre gerichtet.



stufen geht die Entwicklung zu Plato, dessen Grundkategorie nach Hegel das *Wesen* ist, das Plato als Idee, als Allgemeines auffaßte. Bei Aristoteles soll dann der Übergang zum *Begriff*, zum begreifenden Denken stattfinden. Epikuräismus, Stoizismus und Skeptizismus bringen angeblich das Prinzip der *Subjektivität* zum Ausdruck, während bei den Neuplatonikern schon die *konkrete Idee* hervortreten soll, wenn auch noch nicht voll entwickelt. — In der neueren Philosophie tritt nach Hegel bei Descartes das Selbstbewußtsein hervor, aber noch in der Form des *Bewußtseins*. Bei Kant und Fichte schließlich erscheint das „Selbstbewußtsein als Selbstbewußtsein“. In der Schellingschen Philosophie soll dann der Übergang zum *absoluten Wissen* stattfinden, das die Hegelsche Philosophie selbst verkörpert.

Vom reinen abstrakten Sein über das Wesen und von da über den Begriff zum Selbstbewußtsein und absoluten Wissen — das ist die Grundlinie der Geschichte der Philosophie bei Hegel, indem er diese als eine rein ideelle Entwicklung ansieht.

Die einzelnen Philosophen innerhalb der Entwicklung kennen nun die Gesamtlinie und das Entwicklungsziel nicht. Wenn sie jeweils eine neue Stufe in der Entwicklung erringen, so bleiben sie in der beschränkten unmittelbaren Notwendigkeit des Weitergehens über die vorherige Stufe. So vollzieht sich die Gesamtentwicklung gewissermaßen hinter ihrem Rücken. Der Sinn der Gesamtentwicklung tritt erst an ihrem Ende ins Bewußtsein, also bei Hegel selbst. Da Hegel die objektiven Grundlagen der Entwicklung der Philosophie in der materiellen Geschichte der Gesellschaft nicht erkannt hat, konstruierte er eine geheime geistige Entwicklung hinter der sichtbaren geistigen Entwicklung. Durch die Auffassungen der einzelnen Philosophen hindurch verfolgt der Weltgeist sein eigenes Entwicklungsziel.

Die Weltgeschichte hat sich tatsächlich nach den Menschen *unbekannten* objektiven Gesetzen entwickelt, und mit der allgemeinen Geschichte auch die Geschichte der Philosophie — bis zu Marx und Engels, die die geschichtlichen Gesetze erkannt haben. Hegel mystifizierte aber die objektive, ihm noch unbekannte historische Gesetzmäßigkeit auf teleologische Art, indem er einen allgemeinen Geist und seine zielgerichtete Bewegung hinter die Geschichte als ihren eigentlichen Vollbringer setzte. „Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden“, sagt er, „ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, *was er ist*, zu seinem Bewußtsein zu bringen...“<sup>4</sup>

Indem Hegel der Überzeugung war, diesen Entwicklungsinhalt erkannt zu haben, geriet er in eine Position hinein, als ob sich nun in seinem Kopf der absolute Geist selbst gefunden und sein Geheimnis im Hegelschen Denken offenbart habe.

Wenn wir das Bisherige zusammenfassen wollen, so finden wir, formal genommen, folgende richtigen Einsichten und Grundgedanken bei Hegel: Die Geschichte der Philosophie (der Erkenntnis) stellt einen Entwicklungszusammenhang dar, sie ist sich entwickelnde Wahrheit. Die Wahrheit ist Prozeß. Die Philosophie und ihre Entwicklung müssen als notwendig begriffen werden. Die Entwicklung der Erkenntnis ist kein einfaches Anwachsen, sondern Prozeß der Konkrektion.

<sup>4</sup> Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 13.

Diesen allgemeinen Einsichten kam für ihre Zeit eine sehr große Bedeutung zu.

Wie aber Hegel die Entwicklung der Sache nach ansah, was er als ihre Notwendigkeit betrachtete, das entsprach nicht der Wirklichkeit. Die Entwicklung der Philosophie als einer Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist in der materiellen gesellschaftlichen Entwicklung, in der gesellschaftlichen Praxis, begründet, in dieser hat sie ihre Notwendigkeit. Und die Form der Entwicklung der Philosophie ist in der Geschichte der Klassengesellschaften, im Kampf zwischen Materialismus und Idealismus, und im Verhältnis der Philosophie zur Naturerkenntnis und den verschiedenen Arten des gesellschaftlichen Bewußtseins viel komplizierter und reicher, viel „konkreter“ als nach dem Hegelschen Schema.



Die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Philosophiegeschichte erforderte, daß auch die eigene Philosophie mit der Entwicklung in Einklang stand. Die eigene Philosophie konnte selbst nicht mehr unhistorisch aufgefaßt werden und sich nicht mehr zufällig zur Geschichte der Philosophie verhalten, sie mußte eine innere Beziehung zu dieser Entwicklung haben. Hegel vermochte dieses Problem infolge seines Idealismus nicht wissenschaftlich zu lösen. Seine eigene Philosophie sollte nicht eine *weitere* Stufe in der Entwicklung der Erkenntnis sein, sondern ihr krönendes *Resultat*, die systematische Darstellung der Philosophie überhaupt. Dabei sollte sie als abschließende Philosophie nicht nur die bleibenden Erkenntnisresultate der früheren Systeme in sich aufnehmen und zusammenfassen, sondern auch die Geschichte der Philosophie in sich *wiederholen*.

Indem Hegel die früheren Philosophien auf je eine Kategorie reduzierte und die Gesamtentwicklung als eine Kategorienaufeinanderfolge mit bestimmtem inneren Sinn auffaßte, so sollte nun die reine Darstellung dieser Aufeinanderfolge zugleich das endgültige System der Philosophie sein.

Was die Geschichte in der Zeit hat ablaufen lassen, eine Folge von Kategorien mit einer steigenden Bewußtwerdung des Geistes von sich — das sollte nun, systematisch reproduziert, eben die absolute Logik, der Inhalt der sich wissen- den Idee sein. So unterwarf sich Hegel die Geschichte der Philosophie, indem er die früheren Philosophien nach ihren angeblichen Grundprinzipien zu Momenten seiner eigenen Philosophie machte, die so das abschließende Ganze der historischen Entwicklung sein sollte. Wenn jede frühere Philosophie in ihrer jeweiligen Grundkategorie als einseitig und darum als nur historische Durchgangsstufe zu gelten hatte, so sollte seine Philosophie absolut sein, indem sie alle diese Kategorien in sich aufnahm — und indem ihre zentrale Kategorie eben das Absolute selbst sein sollte, über das hinaus es nichts höheres geben konnte. In Hegels Philosophie sollte das absolute Wissen, die Selbsterkenntnis der „Idee“, des „Geistes“, nun angeblich erreicht sein, aber der Inhalt dieses absoluten Wissens sollte *derselbe* sein wie der Inhalt seines Werdens, seiner Geschichte. Daher setzte Hegel *Geschichte* der Philosophie und *System* der Philosophie ein-

ander gleich. Wie er sagte, sei „die Geschichte der Philosophie identisch mit dem System der Philosophie“<sup>5</sup>.

Und so wie nach Hegels Auffassung in der Geschichte jede neue Philosophie die vorhergehende widerlegte, aus dem Widerspruch zur vorhergehenden hervorging und auf diese Weise die Gesamtentwicklung fortleitete, so soll auch im letzten logischen System der Philosophie jede Kategorie aus ihrem inneren Widerspruch eine neue höhere hervorgehen lassen, auf welche Weise dann dieses System einen Entwicklungszusammenhang *in sich* bekam. So behauptete Hegel, „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie *in der Geschichte dieselbe* ist, als die *Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee“<sup>6</sup>.

Es findet sich also bei Hegel der Gedanke, daß die geschichtliche Entwicklungslinie der Erkenntnis auch ein innerlogisches Verhältnis ist, eine logische Gesetzmäßigkeit.

Hierin liegt eine große Einsicht verborgen, die Lenin in seinen philosophischen Heften folgendermaßen formuliert: „In der Logik *muß* die Geschichte des Denkens im großen und ganzen mit den Gesetzen des Denkens zusammenfallen.“<sup>7</sup> Es handelt sich um die dialektische Einheit des Historischen und Logischen in der Erkenntnis.

Indem Hegel diese dialektische Einheit erahnt, vereinfacht und schematisiert er sie indessen in undialektischer Weise dadurch, daß er das Historische und Logische identifiziert. Durch seinen *Idealismus* entstellt Hegel das Verhältnis grundlegend. Die Logik ist für ihn eine triadische Selbstentwicklung der Idee; und eben diese deutete er in die Geschichte hinein, so daß nachträglich die „Logik“ Hegels sich als das zu ergeben scheint, was sich in der Geschichte entwickelt habe.

Man muß sich die Künstlichkeit seiner Konstruktion deutlich machen, um nicht dort bei Hegel etwas Rationelles zu suchen, wo es nicht liegt. Die wirkliche Logik ist kein ineinandergeschachteltes Dreieckssystem von Kategorien mit stufenweisen Übergängen zwischen ihnen. Da Hegel sie aber so darstellt, muß er zu willkürlichen Konstruktionen in ihrem Aufbau greifen und die Übergänge oft an den Haaren herbeiziehen. Wenn er in der Geschichte der Philosophie dasselbe sieht wie in der Logik, so muß er die Künstlichkeit der letzteren auf die erstere übertragen. Dadurch wird die Geschichte der Philosophie willkürlich gedeutet. Zunächst ist es ja bereits willkürlich, auf welche Grundkategorie man ein philosophisches System zurückführt. Das Wesen einer Philosophie drückt sich nicht unbedingt in einer Zentralkategorie aus. Bei vielen Systemen ließen sich recht verschiedene Kategorien anführen. Der logische Inhalt der Philosophiegeschichte ist ebensowenig ein Fortgehen von einer Kategorie zu einer anderen wie es die Logik selbst ist.

Die willkürliche Deutung der Geschichte der Philosophie zeigt sich gleich zu Beginn. Wie seine „Logik“, so will Hegel auch die Geschichte der Philosophie mit dem reinen voraussetzungslosen *Sein* beginnen lassen. Er unterstellt einen solchen Seinsbegriff den Eleaten und rechnet kurzerhand die vorherige Philosophie nicht zu ihrer eigentlichen Entwicklung.

<sup>5</sup> Hegel, Geschichte der Philosophie, Einleitung, a. a. O., S. 119.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 34.

<sup>7</sup> Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949, S. 248.



Das Sein der Eleaten war aber keineswegs historisch voraussetzungslos. Ihr „Sein“ richtete sich gegen die jonische Naturphilosophie, in der das Werden, das Entstehen und Vergehen der Dinge Hauptgesichtspunkte waren. Bei Hegel folgt aber in der „Logik“ das Werden erst aus den Begriffen des Seins und Nichtseins, und in seiner „Geschichte der Philosophie“ ergibt sich das Werden erst bei Heraklit in begriffsdialektischer Entwicklung aus dem Sein der Eleaten. Hegel läßt offensichtlich die eigentliche Geschichte der Philosophie, die Entwicklung der „Idee“, erst bei den Eleaten beginnen, nicht weil das Erkennen in der Tat mit dem Begriff Sein beginnt, sondern weil er den eleatischen Seinsbegriff idealistisch fassen konnte, während das jonische Philosophieren zu unlegbar materialistisch war.

Aber bei aller zurechtgemachten Konstruktion gelingt es Hegel doch nicht, Philosophiegeschichte und „Logik“ aufeinander abzustimmen. Vielmehr ergeben sich vielerlei Unstimmigkeiten. Es gibt philosophische Lehren, die kein Äquivalent in seiner „Logik“ haben, und auf der anderen Seite gibt es Kategorien in seiner „Logik“, deren Vertretung in der Geschichte der Philosophie man vergeblich sucht, oder, wenn man eine Philosophie für sie namhaft machen könnte, so steht sie historisch an ganz anderer Stelle als die betreffende Kategorie in der „Logik“. Gibt es also auf beiden Seiten Lücken, so stimmt auch in bedeutenden Fällen die logische Ableitung der Kategorien nicht mit der Aufeinanderfolge der für sie in Frage kommenden philosophischen Systeme überein.

Die Rechnung geht also nicht auf. Dabei beschränkte sich Hegel nur darauf, eben die „Logik“ in ihrem Kategorienaufbau mit der Philosophiegeschichte zu parallelisieren. Er machte gar nicht den Versuch, sein *ganzes* philosophisches System, das auch Naturphilosophie und Gesellschaftsphilosophie (Sittlichkeit usw.) umfaßt, als Resultat der Geschichte der Philosophie, der Geschichte des Erkennens, darzustellen, auf die Geschichte der Philosophie zu gründen.

Hegel nimmt also eine mechanische Identifizierung von logischem System und Philosophiegeschichte vor.

Das System der Philosophie, das faktisch in die Geschichte hineingedeutet wird, erscheint nur als wiederholte Geschichte. Hegel schreibt: „Philosophie und Geschichte der Philosophie ist Eins ein Abbild des Andern.“<sup>8</sup> Beides spiegele sich also ineinander. Daraus ergibt sich, daß das eigene System gar nicht den Prozeß der Geschichte fortsetzt. Es bringt nichts Neues in der Entwicklung mehr hervor außer dem Bewußtsein über das, was der Inhalt der Entwicklung gewesen sei, außer diesem zusammenfassenden Bewußtsein des Absoluten. Es ist wiederum gänzlich undialektisch, daß das Bewußtsein über einen ganzen langen Entwicklungsprozeß nicht mit einem neuen großen Inhalt, mit einem grundlegenden Umschwung in der Entwicklung verbunden sein soll, vielmehr keine weitere Bedeutung habe als befriedigt auf die Entwicklung zurückzublicken. Die ganze vollbrachte Entwicklungsarbeit erscheint so als letztlich bedeutungslos. Die Erkenntnis über die Philosophiegeschichte dient bei Hegel zu nichts.

Das Verhältnis der Geschichte der Philosophie zum logischen System der Philosophie wird in der Hegelschen Auffassung zu einer Tautologie. Die Philosophie des absoluten Idealismus ist (ihrem System nach) überhaupt tautologisch, weil in ihr die ganze Weltgeschichte nur dazu da ist, daß der Geist erfährt, was er an sich schon ist.

<sup>8</sup> Hegel, Geschichte der Philosophie, Einleitung, a. a. O., S. 120.

Dieses Sich-gegenseitig-Spiegeln der logischen Philosophie in der Geschichte der Philosophie, ihr inhaltliches Sich-decken mit Aufhebung der Entwicklung ist ein Hauptkennzeichen dafür, daß nicht nur das Verhältnis beider, sondern auch der Inhalt sowohl der „Logik“ wie der „Geschichte der Philosophie“ falsch gesehen sind.

Hegel unterwirft den Entwicklungsgedanken seinem absoluten System, das nun die Entwicklung als einen Kreislauf-Prozeß mit einer endlichen Zahl von Kategorien in sich selbst einschließt. Hegel zeigt damit die Inkonsequenz seines Entwicklungsbegriffes, den Widerspruch zwischen der Dialektik und seinem System. Der Entwicklungsgedanke und die Dialektik überhaupt können vom Idealismus nicht konsequent vertreten werden. Die Materie als Erkenntnisgegenstand ist unendlich, die Erkenntnis, materialistisch gefaßt, ein unendlicher Prozeß. Da Hegel aber idealistisch den Geist zum Gegenstand der Erkenntnis macht, so muß er in seinem eigenen System, wenn er es nicht von vornherein in Frage stellen will, den Geist als erkannt annehmen oder hinstellen und damit die Entwicklung abschneiden.

Hegel vollzog einen großen Fortschritt gegenüber aller vorherigen Philosophie dadurch, daß er seine Philosophie historisch zu begründen versuchte, daß er sie als Konsequenz der historischen Entwicklung ansah, unmittelbar der Entwicklung seit *Kant* und im weiteren dann der Entwicklung der Philosophie überhaupt. Er stellt seine Philosophie nicht, wie seine Vorgänger, einfach unvermittelt als absolute Wahrheit hin, sondern sucht sie historisch zu fundieren. Er bleibt aber wie seine Vorgänger dabei, absolute Wahrheit letzter Instanz geben zu wollen. Die historische Begründung soll sogar den Anspruch auf Absolutheit noch erhöhen. So hebt Hegel alle früheren Systeme als unzulänglich auf, aber nur, um ein neues endgültiges System zu begründen. Indem er angeblich den bleibenden Inhalt aller früheren Systeme in das seine aufnimmt und sein System als eine innere Entwicklung darstellt, versucht er, auf die Geschichte ein *Übersystem* zu gründen, das die Geschichte in sich auffängt und damit wieder *verneint*. Was er für die Geschichte der Philosophie bestreitet, nämlich daß ein einzelnes System das Absolute umfassend wiedergeben könne, das behauptet er von dem seinigen. Darin zeigt sich, wie sehr Hegel dem Bann der alten unhistorischen Auffassung der Philosophie verhaftet blieb, wie er den Entwicklungsgedanken zugunsten der unhistorischen Auffassung verdirbt.

Wenn man nun berücksichtigt, daß Hegel die philosophische Entwicklung als das Innerste der Weltentwicklung ansah, als unmittelbaren Ausdruck der Entwicklung des „Weltgeistes“, so war nicht nur die Weltgeschichte im Hegelschen System ideell erklärt, sondern auch an ihrem inneren Ziel angekommen. In der Konzeption Hegels ist diese ungeheure Überhebung enthalten, daß seine „Logik“ das innere Ziel der ganzen bisherigen Weltgeschichte gewesen sei.

Wenn sich bei Hegel auch gelegentlich Unsicherheit in diesem Punkt zeigt, blieb er doch in diesem Dilemma von Entwicklungslehre und absolutem Idealismus (der auf seiner politischen Haltung beruhte) verstrickt.

Wir konnten also wiederum wichtige neue Gesichtspunkte bei Hegel in der Verbindung seines Systems mit der Geschichte der Philosophie feststellen. Das ist erstens die Erahnung der Einheit des Logischen und Historischen in der Erkenntnis und zweitens die Notwendigkeit der historischen Begründung der eigenen Philosophie, der eigenen Position. Aber die Ausführung dieser Gesichts-

punkte enthält Undialektisches und zeigt von neuem den Widerspruch zwischen Dialektik und idealistischem System.

\*                      \*

Bei der Behandlung der einzelnen Philosophen und philosophischen Schulen spürt Hegel vorwiegend dem *Dialektischen* nach. Und hierin liegt neben dem Versuch, den Entwicklungsgedanken auf die Philosophiegeschichte anzuwenden, die andere große Bedeutung des Hegelschen Werkes.

Hegel erregt als Philosophiehistoriker im Leser nicht bloß ein antiquarisches Interesse für frühere philosophische Lehren, er führt den Leser an vergangene Philosophien nicht wie an Museumsstücke heran, er erweckt vielmehr das Denken der Vergangenheit zu einem neuen Leben. Indem er zeigt, daß es sich beim Denken um Dialektik handelt, macht er die Philosophiegeschichte zu einer neuen aktuellen Sache. Hegel hat selbst etwas Bedeutendes in der Philosophie zu sagen und zeigt das, was er zu sagen hat, als das eigentliche der ganzen Geschichte der Philosophie. Er referiert nicht nur über vergangene Auffassungen, sondern versucht, ihren allgemeinen Zusammenhang zu zeigen und sich zugleich mit den einzelnen Lehren auseinanderzusetzen.

Ludwig Feuerbach, der damals noch Hegelianer war, gab 1835 bei Erscheinen des ersten Teils der „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ seinen Eindruck über sie folgendermaßen wieder: „Mit solcher *Innigkeit*, wie Hegel, hat noch kein Geschichtschreiber die Philosophen der Vergangenheit behandelt. Es sind keine fremden Personen, mit denen er eine steife Konversationssprache spricht; es sind seine Vorfahren, seine nächsten Anverwandten, mit denen er vertraute Gespräche über die wichtigsten Gegenstände der Philosophie wechselt. Er ist in der Fremde zu Hause; bei einem Parmenides und Heraklit, einem Plato und Aristoteles *bei sich selbst*.“<sup>9</sup>

Ihren unmittelbaren Reiz hat die Hegelsche Philosophiegeschichte noch heute darin, wie sie bei Behandlung der einzelnen Philosophen immer von neuem die Dialektik bestimmt und sie gegen das metaphysische Denken stellt.

Von hohem Interesse ist Hegels eingehende Behandlung der *eleatischen* Philosophie. Bei den Eleaten sieht er „den Anfang der Dialektik“. Wenn wir dies auch nicht anerkennen, so finden wir bei den Eleaten doch eine eigenartige logische Zuspitzung der sich aus der Dialektik der Wirklichkeit ergebenden Problematik, überhaupt die Verbindung des Dialektischen mit dem Logischen, was auch heute wieder die besondere Aufmerksamkeit auf sie zieht. Bekanntlich verhalten sich die Eleaten so, daß sie die Dialektik der Wirklichkeit mit logischer Argumentation ablehnen. Sie zeigten den Widerspruch in der Bewegung und Veränderung und dem Widerspruch in der Vielheit der Dinge und Erscheinungen auf. Aus dem Widerspruch schlossen sie, daß Bewegung und Vielheit nicht das Wahre seien. Hegel zeigt, daß die Schlußfolgerung anderer Art sein muß: nämlich Anerkennung der *Wahrheit des Widerspruchs*. Die Bewegung selbst ist Widerspruch. Hegel schreibt, daß „die Bewegung selbst die Dialektik alles Seienden ist“<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Ludwig Feuerbach, SW, Leipzig 1846, Bd. II, S. 4.

<sup>10</sup> Hegel, SW, Stuttgart 1940, 17. Bd. S. 329.



In Untersuchung und Widerlegung der Argumentation der Eleaten, ihrer berühmten Aporien, zeigt Hegel, wie die Widersprüchlichkeit der Bewegung zusammenhängt mit dem Widerspruch der Kontinuität und der Diskontinuität sowohl des Raumes wie der Zeit und zugleich mit dem Widerspruch von Einheit und Vielheit.<sup>11</sup>

An verschiedenen Stellen seines Werkes gibt Hegel wichtige allgemeine Bestimmungen der Dialektik, indem er sie gegen die starren, einander ausschließenden Begriffe des metaphysischen Denkens stellt. Jedoch ist bei der Lektüre von Hegels Philosophiegeschichte immer zu berücksichtigen, daß er von einer idealistischen Auffassung der Dialektik als einer triadischen Selbstbewegung des Geistes ausgeht. Seine idealistische Konzeption der Dialektik bestimmt nicht nur die Gesamtlinie, die er in die Philosophiegeschichte hineinsieht, sondern tritt auch immer wieder bei der Behandlung der einzelnen Philosophien hervor, wenn auch in verschieden starkem Grade.

Bei der Darstellung der vorsokratischen Philosophen kommt dies in geringerem Grade zum Vorschein, weil hier selbst der Idealismus und die Entgegensetzung von Materie und Geist in der Philosophie noch nicht voll entwickelt waren. Dennoch zeigt sich der Hegelsche Idealismus auch bei der Behandlung dieses Entwicklungsabschnitts. In der weiteren Darstellung tritt er dann stärker hervor. So verweilt Hegel mit besonderer Würdigung bei *Plato*, bei dem sich die Dialektik mit Ideenmystik verbindet. Hegel rühmt es als eine „welthistorische Tat“, daß *Plato* das *Denken als das Wesen des Universums* erfaßt habe. Er rechnet es *Plato* als hohes Verdienst an, daß er den Anfang zu einer Entwicklung gemacht habe, die zur *christlichen Religion* mit ihrem Reich des *Übersinnlichen* geführt habe. Im übrigen findet Hegel bei *Plato* schon dieses Motiv seiner eigenen idealistischen Dialektik, daß die Auflösung der Widersprüche, die Vereinigung der Gegensätze im „Allgemeinen“, die höhere, spekulative Dialektik sei. In

<sup>11</sup> Vor nicht langer Zeit hat *Adam Schaff*, Warschau, behauptet, die Eleaten hätten sich auf Grund ihres metaphysischen Denkens eines semantischen Irrtums schuldig gemacht. Dieser Irrtum habe über Jahrtausende hinweg eine solche „historische Suggestionskraft“ ausgeübt, daß nicht nur *Hegel* ihre Fragestellung vom Widerspruch der Bewegung übernommen habe, sondern nach *Hegel* auch *Marx* und *Engels* und schließlich *Lenin* diesem Irrtum zum Opfer gefallen seien und sich eine metaphysische Argumentation zu eigen gemacht hätten. *Schaff* meint, es gäbe diesen Widerspruch nicht, daß ein sich bewegendes Körper in jedem Moment an einem bestimmten Ort *zugleich ist und nicht ist*. *Schaff* schlägt vor, daß man vielmehr *sagen* solle: der sich bewegende Körper „passiere“ in jedem Moment einen bestimmten Ort, dann bestehe kein Widerspruch mehr und jede „Schwierigkeit“ sei behoben. Entsprechendes gelte für die Veränderung. Auch hier sei die Feststellung falsch, daß ein sich verändernder Gegenstand in jedem Moment noch derselbe und nicht mehr derselbe sei. Wohl möchte *Schaff* die Widersprüchlichkeit der Bewegung und Veränderung *an ihnen selbst* zugeben (Altes und Neues). Er macht aber den Versuch, der Widersprüchlichkeit von Bewegung und Ruhe, Veränderung und Beständigkeit auszuweichen und Bewegung und Ruhe *als getrennte Zustände* zu behandeln, im Interesse einer formallogisch einwandfreien „Beschreibung“. Die Bewegung soll nach ihm ohne Beziehung auf die Ruhe betrachtet werden, die Veränderung ohne Beziehung auf die Beständigkeit. Damit wird aber tatsächlich ihre Widersprüchlichkeit negiert; und die Metaphysik findet sich nicht bei den Klassikern des Marxismus, sondern bei *Schaff* selbst. Auf seine Weise beschreitet man nicht den richtigen Weg zur Lösung des Problems über das Verhältnis der formalen Logik zur Dialektik. (Vgl. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 1956, Heft 3, S. 338 ff.)

Hegels Philosophie wird das revolutionäre Wesen der Dialektik durch die versöhnende Tendenz überdeckt.

Viel Sympathie bringt Hegel dann auch der mystisch-christlichen Dialektik der *Neuplatoniker* entgegen. An den Neuplatonikern gefällt ihm, daß sie die „Idee“ als Trinität, als Dreieinigkeit und Dreiheit von Dreiheiten, bestimmt haben, weshalb die Idee hier „konkret“ erfaßt sei.

Es ist sehr ungleich, was in Hegels Geschichte der Philosophie über die Dialektik zu lesen ist. Sehr wertvolle Ausführungen einerseits, die uns heute noch unmittelbar etwas geben, und breitgetretene idealistisch-dialektische Spekulation von geringem oder keinem rationellen Gehalt andererseits.

In Lenins Philosophischem Nachlaß liegen ausführliche kritische Exzerpte aus Hegels Geschichte der Philosophie vor, in denen vorzugsweise die allgemeinen Bestimmungen der Dialektik herausgearbeitet werden. Lenins Interesse war aber nicht nur auf solche allgemeine Bestimmungen der Dialektik gerichtet; er legte besonderen Wert auch auf die *erkenntnistheoretische* und *methodische* Auswertung Hegels. So weist er wiederholt darauf hin, „daß es eine Dialektik der Begriffe und eine Dialektik der Erkenntnis, die objektive Bedeutung hat, gibt“<sup>12</sup>. — „Die Bewegung der Erkenntnis zum Objekt“, schreibt er, „kann stets nur dialektisch vor sich gehen.“<sup>13</sup>

Daß Hegel die Kategorien als in sich zusammenhängend, beweglich, ineinander übergehend dargestellt hat, ist, materialistisch gesehen, nicht nur als eine Ahnung des Zusammenhangs, der Bewegung und Veränderung der Dinge zu betrachten, sondern es spiegelt sich darin auch die tatsächliche Dialektik der Begriffe wider, die indes nicht ihre Hegelsche Selbstbewegung ist. Der dialektische Materialismus erhebt aus der Einsicht in den dialektischen Charakter der Erkenntnis die methodische Forderung einer elastischen und beweglichen Handhabung der Begriffe, um mit ihnen der objektiven Dialektik der Natur und Gesellschaft gerecht werden zu können.

Der *antiken* Philosophie von den Joniern bis zu den Neuplatonikern widmet Hegel den weitaus größten Umfang seines Werks; die *neuere* Philosophie von Baco bis Schelling nimmt, obgleich uns viel näherstehend, nicht halb soviel Raum in seiner Darstellung ein wie die antike. Hegel fühlte sich dem Wesen der antiken Philosophie verwandter als dem der neueren Philosophie.

Wenn man nach der Ursache forscht, so stößt man darauf, daß dies mit der Veränderung des Gegenstandes der Philosophie zusammenhängt, der mit dem Entstehen der *Spezialwissenschaften* im 17. Jahrhundert eingetreten ist.

Man kann sagen, daß Hegel die Bedeutung der Entwicklung der Spezialwissenschaften neben der Philosophie und damit den anderen Charakter, den die Philosophie hierdurch gewann, nicht verstanden hat. Er war auf eine metaphysische Weltphilosophie aus, die alles Wissen umfaßte, und er stellte sich damit in Gegensatz zur Entwicklung der Wissenschaften wie auch zur empirischen Methodik der Wissenschaften. Häufig wird er gegen die empirische Forschung ausfällig. Dabei vermag er nicht das Positive der empirischen Methodik, die dem Idealismus fremd bleibt, von den metaphysischen Mängeln des damaligen wissenschaftlichen Denkens richtig zu unterscheiden.

<sup>12</sup> Lenin, a. a. O., S. 190.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 216.



Hegel wendet sich mit Recht gegen die „Verstandesmetaphysik“, die im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschte. Er zeigt richtig, daß diese Metaphysik nicht die Einheit des Entgegengesetzten, nicht den objektiven Widerspruch verstand, daß sie die Begriffe als starre und fixe gebrauchte, sie gegeneinander isolierte, und stellte gegen die metaphysische Denkweise in Wissenschaften und Philosophie die dialektische. Doch erst der Marxismus hat, an Hegels Terminologie anknüpfend, sie aber materialistisch reinigend, die undialektische Denkweise schlechthin als „metaphysische“ bezeichnet. Bei Hegel finden wir dies nicht. Hegel will bewußt Metaphysik als idealistische Weltlehre, als Lehre vom Weltgeist, gegen den Materialismus wieder zu Ehren bringen. Darum kann er nicht das undialektische Denken schlechtweg als metaphysisch bezeichnen. Er stellt vielmehr seine dialektische oder „*Vernunftsmetaphysik*“ gegen die bloße „Verstandesmetaphysik“.

Es ist nicht unwichtig, darauf aufmerksam zu machen, daß antimetaphysisch im Sinne der Ablehnung aus dem Denken konstruierter abgeschlossener Welt-systeme in der vormarxistischen Zeit die französischen Materialisten waren; man muß daran erinnern, daß der Materialismus (wenn auch nicht bei allen seinen Vertretern) in dem gleichen Sinne antimetaphysisch ist, wie es die Wissenschaften sind, und auch metaphysische *Methoden* im Sinne von *spekulativen* Methoden ablehnt. Deshalb kann man nur auf der Grundlage des Materialismus in jeder Hinsicht antimetaphysisch sein, wie es der dialektische Materialismus ist, der die wissenschaftliche Dialektik schlechthin gegen die Metaphysik — als Weltssystem *und* als Methode — stellt. Hegel dagegen brachte seine idealistische Dialektik mit einer Weltmetaphysik in engste Verbindung; und daher mußte seine dialektische Methode, das ist ganz unbestreitbar, selbst mit Metaphysik behaftet bleiben. Sein großes Verdienst bleibt es, das dialektische gegen das undialektische Denken gestellt zu haben, aber er vermochte es nicht konsequent. Er entwickelte das dialektische Denken nicht auf der Grundlage der fortschrittlichen Wissenschaftlichkeit des 17. und 18. Jahrhunderts, in dem Bestreben, die materialistische Wissenschaftlichkeit zu fördern, sondern er kehrte sich gerade gegen diese. Sein Gegensatz gegen das undialektische Denken verknüpfte sich mit seinem Gegensatz gegen den Materialismus und die empirische Methodik der Wissenschaften und war hierdurch entsteht. Es war eine verzerrte, selbst noch metaphysisch beeinflusste Dialektik, die er vertrat. Indem er sich gegen wirkliche undialektische Mängel der wissenschaftlichen Methodik wandte, ging er dabei jedoch von einer an das religiöse Weltbild angelehnten Weltanschauung aus.

Wir sprechen im Marxismus von einem zweifachen Begriffe der Metaphysik: von Metaphysik im alten ontologischen Sinne (Weltmetaphysik) und von Metaphysik im methodischen Sinne. Doch diese bloße Nebeneinanderstellung von zweierlei Bedeutung des Wortes Metaphysik verdeckt einige philosophiehistorischen Zusammenhänge, und zwar zugunsten des Idealismus. Der Hegelsche Idealismus erscheint dann trotz seiner ontologischen Metaphysik methodisch als antimetaphysisch an sich. Hegels Dialektik ist aber nur im Kern rationell und antimetaphysisch, nicht in ihrer wirklichen Ausführung. Ontologische und methodische Metaphysik hängen eng miteinander zusammen, Weltanschauung und Methode sind nicht unabhängig voneinander. Man muß den m. E. in verschiedenen Fragen bestehenden Eklektizismus im Marxismus überwinden, u. a. in der Frage Weltanschauung und Methode in der Geschichte der Philosophie.



Machen wir uns klar, daß ontologischer und methodischer Begriff der Metaphysik miteinander, wenn auch nicht direkt, zusammenhängen, so begreifen wir den *Materialismus* besser. Wir begreifen, daß der dialektische Materialismus deswegen *methodisch* antimetaphysisch sein kann, weil er *weltanschaulich* antimetaphysisch ist! Wir verstehen auch, daß der vormarxistische Materialismus in gewissem Sinn auch *methodisch antimetaphysisch* war, wenn er die *ontologische* Metaphysik ablehnte. Wir begreifen das komplizierte Verhältnis von Dialektik und Metaphysik im Kampf zwischen Materialismus und Idealismus besser und bewahren uns vor Schematismus.<sup>14</sup>

Hegel hat die neue Stellung der Philosophie im Verhältnis zu den Wissenschaften nicht verstanden. Da unter den Wissenschaften zunächst die *Mechanik* dominierte, so war mit ihrer Entwicklung ein weitgehend mechanisches Denken aufgekommen. Die historische Notwendigkeit einer höheren Methode um die Wende des 18. Jahrhunderts kommt bei Hegel in *der* Form zum Ausdruck, daß er auf die *alte* Philosophie zurückgreift und daher die neue Methode in nur unzulänglicher, inkonsequenter Weise und innerhalb eines metaphysischen Systems, das wie die alte Philosophie alles Wissen umfassen sollte, erarbeitet. So wird Hegel in seiner Philosophiegeschichte dem Inhalt der neueren Philosophie weniger gerecht als dem der antiken Philosophie. Er entstellt indessen als Idealist auch die Entwicklung der *antiken* Philosophie.

Die Philosophie der Neuzeit bezeichnet Hegel als „*germanische*“ und behauptet, daß es eigentlich in der Geschichte der Philosophie nur zwei Perioden gebe, die griechische und die germanische. Die letztere sei Philosophie innerhalb des Christentums. Alle europäischen Völker hätten *germanische* Bildung. Das „*germanische*“ aber ist für Hegel das *idealistische* Denken, das in der neueren Philosophie mit dem Satz des Cartesius: Cogito, ergo sum beginne.

Hier klingt nicht nur Nationalismus an, der die Leistungen der europäischen Nationen für das „Germanentum“ reklamiert, hier klingt auch schon ein Klassenmotiv an, indem das Germanentum mit dem Idealismus verbunden wird, nämlich jenes Motiv, mit dem feudale und großbürgerliche Klasse in Deutschland im 19. Jahrhundert ihren Gegensatz gegen die revolutionären demokratischen Bewegungen „national“, „völkisch“ und idealistisch verbrämten und zugleich mit europäischem Geltungsanspruch versahen. Materialismus und revolutionäre demokratische Gesinnung wurden als „undeutsch“, dem Wesen des Deutschland widersprechend erklärt. (Später ist der deutsche Faschismus im Namen eines „*ehren*“ germanisch-arischen Idealismus und seiner historisch-europäischen Ansprüche als Vorkämpfer gegen Bolschewismus und Materialismus aufgetreten.) Hegels Philosophie enthält im Kern Bürgerlich-Progressives, und dies ist für uns die Hauptsache, aber doch nicht zufällig erscheinen bei ihm als Ideologen des sogenannten preußischen Entwicklungsweges des Kapitalismus die Auffassungen vom germanisch-christlichen Idealismus als der Philosophie der Neuzeit, während in Wirklichkeit für das 16. bis 18. Jahrhundert das Erstarken des *Materialismus* im Kampf gegen die feudale christlich-idealistische Tradition charakteristisch ist. Hegels Idealismus und sein Gegensatz gegen den Materialismus war, wie aus seinem Gesamtwerk hervorgeht, politisch verankert und nicht bloß

<sup>14</sup> Vgl. zu diesem Problem auch die Ausführungen des Verfassers in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Jg. 1954, Heft 1, S. 73 ff. und Jg. 1956, Heft 5/6, S. 665 f.

simple „Erkenntnisschranke“ wegen der Rückständigkeit der deutschen ökonomischen Entwicklung, wie einige Autoren es darstellen wollen.

Aus seiner weltanschaulichen Parteistellung gestaltet Hegel die ganze Geschichte der Philosophie als eine solche des Idealismus mit dem inneren Gehalt des Zu-sich-Kommens der „absoluten Idee“. Und dementsprechend versuchte er den schon lange vor ihm ausgesprochenen Gegensatz der beiden philosophischen Grundrichtungen „Materialismus und Idealismus“ auf jede Weise zu umgehen. So ist er bestrebt, den Auffassungen des Materialismus im angenommenen Entwicklungsweg der „Idee“ eine idealistische Andeutung zu geben. Zugleich aber macht er den Materialismus, als angeblich dem inneren Wesen der Philosophie widersprechend, verächtlich und verfälscht ihn auch, wo es angeht. Hegel stellt den Materialismus als eine an sich unmögliche Philosophie hin, da es sich in der Philosophie um das Denken, um das Allgemeine, das Denken sei, handle. Er versucht also, den Materialismus teils in die Geschichte der „Idee“ hineinzuziehen, teils ihn zu unterschlagen oder als geistigen Irrweg abzutun.

Bei der Behandlung von *Leukipp* und *Demokrit* z. B. behauptet Hegel, daß das Atom ein *ideelles* Prinzip sei, und er ordnet es als Prinzip des „Eins“ in sein Entwicklungsschema ein.

Bei *Aristoteles* ist Hegel peinlich bemüht, alle materialistischen Züge zu unterschlagen. Lenin vermerkt dies mit Entrüstung: „Alles Wesentliche unterschlagen, was er gegen den Idealismus Platos sagt!! Besonders ist unterschlagen die Frage der Existenz *außerhalb* des Menschen und der Menschheit!! — Die Frage des Materialismus!“<sup>15</sup> Und etwas weiter: „Unterschlagen sind *alle* Punkte, wo Aristoteles zwischen Idealismus und Materialismus *schwankt!!!*“<sup>16</sup>. Und schließlich: „Verfälschung des Aristoteles zu einem Idealisten des 18. bis 19. Jahrhunderts!“<sup>17</sup>

Auf *Epikur* sieht Hegel sich genötigt — wegen der Bedeutung des Epikuräismus für die Entstehung und Entwicklung des bürgerlichen Materialismus — ausführlich einzugehen. Er spart dabei aber nicht mit abfälligen Bemerkungen, findet die Auffassungen Epikurs „äußerst trivial“, „kläglich“, „gedankenlos“, und schreibt über Epikurs Erkenntnistheorie, die von der Empfindung ausgeht: „es ist nicht möglich, eine dürftigere“ (Theorie des Erkennens) „zu haben.“<sup>18</sup> Dabei entstellt er zugleich die Ansichten Epikurs, so daß Lenin empört bemerkt: „Alles wird ‚dürftig‘ sein, wenn es entstellt und bestohlen wird.“<sup>19</sup>

Auf die „Physik“ Epikurs eingehend, wendet sich Hegel gegen die naturwissenschaftliche Methode, von der Erfahrung auszugehen und die Analogie anzuwenden. Er nennt Epikur herabsetzend den Hauptanführer dieser Manier.

In jeder Weise versucht Hegel, die Größe Epikurs herabzumindern. Demgegenüber verteidigt Lenin die Genialität Epikurs, macht darauf aufmerksam, daß er wissenschaftliche Entdeckungen vorausgeahnt hat, „z. B. über das Licht und seine Geschwindigkeit“<sup>20</sup>.

Lenin weist auch darauf hin, daß Epikurs Auffassungen über die Seele „ge-

<sup>15</sup> Lenin, a. a. O., S. 222.

<sup>16</sup> Ebenda, S. 223.

<sup>17</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>18</sup> Hegel, SW, Stuttgart 1928, 18. Bd., S. 486.

<sup>19</sup> Lenin, a. a. O., S. 232.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 231.

niale Vermutungen“ waren und „Wegweiser für die Wissenschaft, nicht aber“, fügt er, gegen Hegel gewandt, hinzu, „für das Pfaffentum“. <sup>21</sup>

Das gleiche Verfahren wie gegen den antiken Materialismus wendet Hegel auch auf den neueren Materialismus an. *Spinoza* verwandelt er in einen Idealisten, kritisiert aber an ihm das Materialistische, nämlich daß seine Substanz nicht zugleich „Subjekt“ sei. Es mißfällt ihm, daß *Spinoza* die Substanz der Natur gleichsetzt, daß der spinozistischen Substanz das „Selbstbewußtsein“ fehle, das Merkmal des persönlichen Gottes. <sup>22</sup>

Von *Hobbes* behandelt Hegel nur die Staatsphilosophie und verschweigt vollständig seine übrige Philosophie. Verschiedene bedeutende Materialisten werden überhaupt nicht genannt, so *Gassendi*, *Toland* u. a. Dagegen kann Hegel nicht umhin, auf den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, den Höhepunkt des bürgerlichen Materialismus und den ideologischen Vorbereiter der französischen bürgerlichen Revolution, näher einzugehen. Er beeilt sich aber zu erklären, daß die Materie „Begriff“ sei. Dem atheistischen und antifeudalen Kampf der französischen Aufklärer und Materialisten zollt Hegel Anerkennung, versucht ihn aber lediglich in besonderen französischen Verhältnissen zu begründen, indem er die allgemeine gesellschaftlich-historische Bedeutung dieses Kampfes damit zu negieren sucht. Denn er selbst paßte sein Denken dem Christentum (wenn auch nicht in seiner kirchlichen Form) an und anerkannte auch den feudalen Adel — Für die Philosophie der französischen Materialisten hat Hegel nur Geringschätzung übrig, soweit er nichts Idealistisches hineinzu-deuten vermag. Er bemängelt, daß bei ihnen die spekulative Erkenntnis fehle und behauptet, man fände bei ihnen nur allgemeine Phrasen. Er stellt ihre Werke als langweilig und primitiv hin, schiebt den reichen Inhalt der Schriften *Holbachs*, *Helvetius'*, *Diderots* beiseite. Nach seiner Darstellung lohnt es sich nicht, sich mit den französischen Materialisten zu beschäftigen.

Die Entstellungen des Materialismus bei Hegel zeigen in den letzten Jahren auch gewisse Nachwirkungen in der philosophischen Publizistik der Deutschen Demokratischen Republik; die Wertschätzung der positiven Seiten der Hegelschen Philosophie hat bei uns vielfach einen antimaterialistischen und einen revisionistischen Sinn erhalten.

Hegel befolgt eine scharf idealistisch-parteiliche Linie in seiner „Geschichte der Philosophie“. Das beeinträchtigt ihren Wert außerordentlich. Diese Linie kennzeichnet Lenin mit folgender Feststellung: „Der Mystiker-Idealist-Spiritualist Hegel... streicht den Mystizismus-Idealismus in der Geschichte der Philosophie heraus..., während er den Materialismus ignoriert und maltreatiert.“ <sup>23</sup>

Hegel nutzt bei seiner Kritik der materialistischen Philosophen deren Mängel und Schwächen, besonders die ungenügende Ausbildung der Dialektik aus, aber da er eine idealistische Dialektik vertritt, so richtet sich seine Kritik gegen den Materialismus überhaupt und gegen die dem Materialismus eigene Dialektik.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 232.

<sup>22</sup> In nicht unähnlicher Weise verhält sich in der heutigen Zeit *Ernst Bloch* in seinem „Prinzip Hoffnung“ zum marxistischen Materialismus, den er durch eine Subjektivierung der Natur, ein „Natursubjekt“ zu revidieren sucht.

<sup>23</sup> Lenin, a. a. O., S. 218.



Er entstellt und primitiviert die Lehren der Materialisten, um sie leichter abtun zu können.

Wenn aber Hegel ein unbedingter Gegner des Materialismus war, so rechtfertigte er jedoch nicht jeden beliebigen Idealismus. Innerhalb des Idealismus wandte er sich gegen den *Subjektivismus*, dessen Schwächen er aufdeckt, besonders wo er mit Skeptizismus und Agnostizismus verbunden ist. Und hierin ist Hegel wieder positiv zu bewerten.

Seine Kritik am Subjektivismus finden wir schon bei der Darstellung der alten griechischen Philosopheme. Unser besonderes Interesse beansprucht indessen, wie er über Berkeley, Hume und Kant urteilt.

Vor allem ist es *Kant*, auf den sich Hegels Gegensatz gegen den Subjektivismus konzentriert. Unter den Verhältnissen der deutschen philosophischen Entwicklung spielt der Gegensatz zu Kant für Hegel eine zentrale Rolle. In seiner „Logik“, in der „Encyklopädie“ wie auch in anderen Arbeiten setzt er sich immer wieder mit Kant auseinander. Und in seiner „Geschichte der Philosophie“ bespricht er die Kantische Philosophie nicht nur an ihrem historischen Ort, sondern bringt Hinweise auf Kant schon bei den Eleaten, den Sophisten usw.

Es ist vor allem das *Undialektische*, das Hegel am subjektiven Idealismus aufzeigt und das er kritisiert, wobei er selbst auf dem Standpunkt einer idealistischen Einheit von Denken und Sein steht. So geht seine Kritik an *Berkeley* nicht davon aus, daß dieser die Existenz von Dingen außerhalb des Bewußtseins leugnet (wie ihn der Materialismus prinzipiell kritisiert), sondern davon, daß Berkeley das Bewußtsein („Selbstbewußtsein“) als *einzelnes* nehme und daß die im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen wiederum nur *einzelne* seien. Infolgedessen bleibe alles bei Berkeley im *Zufälligen*.

Diese Kritik ist, wenn auch ungenügend fundiert, zutreffend. Denn wenn der Materialismus an Berkeley die Leugnung der objektiven Realität außerhalb des Bewußtseins zurückweist, so kritisiert er damit an Berkeley ebenfalls — und erst wahrhaft begründet — die Leugnung der objektiven Notwendigkeit.

Nach Berkeley spricht *Hume* direkt die Leugnung von Allgemeinheit und Notwendigkeit in der Erfahrung aus und führt diese Bestimmungen auf bloße Gewohnheit zurück. „Tiefer kann man im Denken nicht herunterkommen“, ist Hegels Urteil über diese Auffassung. Hegel kritisiert, daß bei Hume die Objektivität der Gedankenbestimmungen aufgehoben wird.

*Kants* Philosophie ist nun wesentlich tiefer als die von Berkeley und Hume. Hegel sieht in der Kantischen Philosophie den Ausgangspunkt einer Entwicklung, die zu seiner eigenen Philosophie führte. Er sympathisiert stark mit Kants Idealismus, insofern er, wie Hegel sagt, alle Wesenheiten in das Bewußtsein zurückführe und soweit Kant Allgemeinheit und Notwendigkeit gegen Hume verteidigte, aber Hegel wendet sich dagegen, daß Kant, wenn er diese Bestimmungen in das Bewußtsein, das Denken, legte, doch im Subjektivismus stehenbleibt.

Auch Kant hat letztlich, wie Hegel feststellt, immer das erkennende Subjekt als *einzelnes* im Sinne. Zum Unterschied von Hume erkennt Kant eine Außenwelt an. Aber sie soll als „Ding-an-sich“ völlig unerkennbar sein. Das erkennende Subjekt hat es nach Kant nur mit Erscheinungen zu tun, und bei der Erkenntnis bleibt es innerhalb seiner eigenen apriorischen Bestimmungen. So wird eine unüberbrückbare Kluft zwischen Subjekt und Objekt aufgerissen. Hegel kritisiert diesen Dualismus: „Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität

stehen, und drüben ist als Äußeres das *Ding-an-sich*.“<sup>24</sup> Verstand und Dinge werden bei Kant schlechthin gegeneinander gesetzt. Die Gedankenbestimmungen bleiben bei Kant bloß subjektiv, von den Dingen abgetrennt; sie werden, wie Hegel sagt, nicht als Bestimmungen der Dinge selbst aufgefaßt. Das ist Hegels Haupteinwand gegen Kant. Daß die Sache an sich selbst nicht erkannt wird, daß man nicht zum Objekt komme, ruft seinen Widerspruch hervor. Der die ganze Philosophie Kants durchziehende Dualismus, bei dem das Schwergewicht auf dem Subjektiven liegt, das gegenüber dem Objekt ohnmächtig bleibt, erregte den Unwillen des Dialektikers Hegel.

Die Hegelsche Kritik an Kant erhält aber erst materialistisch ihren wirklichen Halt. Hegel macht entgegen dem Subjektivismus die Gedanken zum *Wesen* der Dinge, sie sind aber die *Widerspiegelung* dieses Wesens.

Wie Friedrich Engels in seinem „Ludwig Feuerbach“ angesichts des um sich greifenden bürgerlichen Agnostizismus schreibt, hat bereits Hegel das Entscheidende gegen das unerkennbare „Ding-an-sich“ gesagt. Aber, fügt Engels hinzu, „soweit dies vom idealistischen Standpunkt möglich war“<sup>25</sup>.

Hegel hat die Kantische Philosophie nur vom Standpunkt des objektiven Idealismus kritisiert, d. h. nicht wahrhaft widerlegt. Das vermochte erst der dialektische Materialismus, der das Moment der *Praxis* in die Philosophie einführte. Die Verbindung der Philosophie mit der Praxis — das widerlegt von Grund auf jeglichen Agnostizismus. In der *Praxis* besteht die *materialistische* Einheit des Objektiven und Subjektiven.

Der Subjektivismus spielt heute in verschiedener Prägung, im Neukantianismus, Machismus, Pragmatismus, Neopositivismus, Neorealismus usw. usf. eine enorme Rolle. Er bildet die Hauptgrundlage der imperialistischen Philosophie. Der subjektive Idealismus untergräbt das wissenschaftliche Denken, trägt Zersetzung in unsere hochentwickelten Wissenschaften; besonders in der Physik kommt das zum Ausdruck. An die Stelle der objektiven Notwendigkeit setzt er die subjektive Zufälligkeit. Bedeutende bürgerliche Wissenschaftler selbst vertreten und propagieren die Meinung, daß unser wissenschaftliches Weltbild nur auf willkürlicher Setzung beruhe. Dieser Situation in der bürgerlichen Ideologie gegenüber muß man die Hegelsche Bejahung der objektiven Notwendigkeit, seine Bejahung der Erkenntniskraft des Denkens als ein positives Erbe hoch werten.

Lenin bemerkt: „Wenn ein Idealist die Grundlagen des Idealismus eines anderen Idealisten kritisiert, so gewinnt dabei stets der *Materialismus*. Vgl. Aristoteles versus Plato etc., Hegel versus Kant etc.“<sup>26</sup> Aus Hegels Ablehnung des subjektiven Idealismus hat letzten Endes der Materialismus gewonnen.

\*

\*

\*

Die Philosophen der Bourgeoisie haben nicht verstanden, das Wertvolle in der Hegelschen Philosophie materialistisch herauszuarbeiten und es sich anzueignen. Der im 20. Jahrhundert aufkommende Neuhegelianismus hat sich nur

<sup>24</sup> Hegel, SW., 19. Bd., S. 572.

<sup>25</sup> Marx-Engels, Ausg. Schriften in 2 Bdn., Moskau 1950, Bd. II, S. 345.

<sup>26</sup> Lenin, a. a. O., S. 220.

an die reaktionäre Seite des Hegelschen objektiven Idealismus und seiner Dialektik gehalten und sie für den Obskurantismus auszunützen gesucht.

Die bürgerlichen Philosophen haben auch mit der Hegelschen „Geschichte der Philosophie“ nichts anzufangen gewußt. Wohl hatte Hegel die Probleme der Geschichte der Philosophie nicht gelöst. Zuviel ließ sich gegen seine Auffassung und Darstellung ins Feld führen. In vielen Punkten hielt sie kritischen Einwänden nicht stand. Sie widerspricht philosophiegeschichtlichen Fakten. Man konnte auf Hegels Standpunkt und bei seiner Konstruktion nicht stehenbleiben. Doch die bürgerlichen Philosophen verstanden nicht, Hegels großen Grundgedanken nutzbar zu machen: die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Philosophiegeschichte, die Herausarbeitung des Dialektischen in ihr.

Die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung ist zum vorhegelischen Eklektizismus zurückgegangen, zur äußerlichen Aufzählung der verschiedenen in der Geschichte aufgetretenen Meinungen. Auch findet man den Versuch, einzelne Abschnitte der Geschichte der Philosophie unter Leitideen zusammenzufassen, aber ohne einen Entwicklungszusammenhang dieser Ideen selbst zu zeigen und ohne dabei aus dem Eklektizismus herauszukommen. Vorwiegend wurde die Philosophiegeschichte unter Gesichtspunkten der Kantischen Philosophie, die als Bewertungsmaßstab genommen wurde, *unhistorisch* behandelt.

Nur der Marxismus, der wissenschaftliche Sozialismus, hat die Philosophiegeschichtsschreibung, wie die Philosophie überhaupt, über Hegel hinauszuführen vermocht. Nur der Marxismus hat — durch die Ausdehnung des Materialismus auf die Erklärung der Gesellschaft — die allgemeinen Grundlagen erarbeitet, auf denen die Geschichte der Philosophie wissenschaftlich erfaßt und erforscht werden kann.



# Die Tragweite und die Grenzen der axiomatischen Methode<sup>1)</sup>

Von KARL SCHRÖTER (Berlin)

Die Mathematik hat in den letzten 150 Jahren immer stärker einen abstrakten Charakter angenommen. Dies zeigt sich besonders bei der immer häufiger werdenden Verwendung der sog. axiomatischen Methode.

Hierbei müssen allerdings zwei Arten von axiomatischer Methode unterschieden werden. Die eine Art ist ganz harmlos; bei ihr handelt es sich, genau genommen, nur darum, daß gewisse Begriffe explizit definiert werden. Ein Beispiel für diese harmlose Art der Verwendung der axiomatischen Methode ist z. B. die Festlegung des Begriffs der Gruppe. Eine Menge bildet bekanntlich in bezug auf eine Operation eine Gruppe genau dann, wenn erstens die Operation in der Menge ausführbar ist und stets ein eindeutiges Resultat liefert, wenn zweitens dasselbe für die beiden Arten der Umkehrbarkeit der betr. Operation gilt, und wenn drittens die Operation assoziativ ist. Häufig findet man diesen Sachverhalt so dargestellt, daß durch die angegebenen drei Eigenschaften der Begriff der Gruppe axiomatisch festgelegt sei. Aus der obigen Formulierung geht aber unmittelbar hervor, daß es sich bei dieser axiomatischen Festlegung tatsächlich nur um eine im üblichen Sinne explizite Definition für den Gruppenbegriff handelt. Allerdings ist dieser Begriff der Gruppe dann gegenüber früheren Begriffsbildungen abstrakter. Es ist nämlich klar, daß unter ihn die verschiedensten Gegenstandsbereiche und die verschiedensten Operationen fallen können. In der Mathematik, wie sie besonders bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelt worden ist, waren derartige Klassen allgemeiner Begriffsbildungen nicht üblich. Vielmehr wurden bis zu dieser Zeit im allgemeinen Falle nur spezielle Gegenstandsbereiche, wie gewisse Zahlbereiche oder geometrische Bereiche und deren Beziehungen bzw. Operationen untersucht.

Während die soeben charakterisierte Art der axiomatischen Methode ganz problemlos ist, ist eine andere Art der Verwendung der axiomatischen Methode keineswegs unproblematisch. In vielen Vorlesungen über höhere Mathematik wird bekanntlich von dem sog. Peanoschen Axiomensystem für die natürlichen Zahlen ausgegangen, häufig sogar von einem entsprechenden Axiomensystem für die reellen Zahlen. In dem betr. Zusammenhang wird dann nicht vorher angegeben, was natürliche Zahlen bzw. was reelle Zahlen sind, vielmehr werden nur gewisse Sätze über diese Zahlen formuliert. Das Peanosche Axiomensystem lautet z. B. folgendermaßen:

- (1) 0 ist eine natürliche Zahl.
- (2) Zu jeder natürlichen Zahl gibt es genau eine unmittelbar folgende.

<sup>1)</sup> Vortrag, gehalten am 2. November 1955 in einem Kolloquium vor dem Rat der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

- (3) 0 ist nicht unmittelbarer Nachfolger einer natürlichen Zahl.
- (4) Jede natürliche Zahl ist unmittelbarer Nachfolger höchstens einer natürlichen Zahl.
- (5) Wenn eine Menge erstens 0 als Element enthält und zweitens mit einem Element auch jedes unmittelbar folgende, so kommen in der betr. Menge sämtliche natürlichen Zahlen vor.

Es ist unmittelbar klar, daß dieses Peanosche Axiomensystem einen ganz anderen Charakter hat als das oben angegebene Axiomensystem für Gruppen. Bei dem Peanoschen Axiomensystem kann man sicher nicht unmittelbar davon sprechen, daß die in ihm vorkommenden undefinierten Grundbegriffe, nämlich erstens die Menge der natürlichen Zahlen, zweitens die Zahl Null und drittens die Nachfolgerbeziehung für natürliche Zahlen, in irgendeinem Sinne durch das Axiomensystem definiert werden. Eine explizite Definition liegt sicherlich nicht vor. Ob eine Definition in einem abgeänderten Sinn gerechtfertigt werden kann, ist zumindest problematisch. Ich werde auf diese Frage noch im folgenden eingehen. Alle weiteren Überlegungen über die axiomatische Methode beziehen sich auf Axiomensysteme von der Art des obigen Peanoschen Axiomensystems für die natürlichen Zahlen.

Die hier behandelte axiomatische Methode ist nicht erst eine „Errungenschaft“ des 19. bzw. 20. Jahrhunderts. Sie ist vielmehr viel älter. In ihren Grundzügen kann man sie schon in den Elementen von Euklid finden. Euklid geht bei seiner Darstellung der Geometrie von sog. Definitionen, Postulaten und Axiomen aus. Die Definitionen dienen ihm nur dazu, die betr. geometrischen Begriffsbildungen anschaulich zu erläutern. Die Euklidischen Postulate entsprechen den Axiomen im modernen Sinne, und die Euklidischen Axiome schließlich sind, modern gesprochen, die Axiome der Logik, soweit sie bei Euklid formuliert werden. Aus den Postulaten werden dann von Euklid in bekannter Weise rein deduktiv weitere Lehrsätze über geometrische Gegenstände in derselben Weise abgeleitet, wie das auch bei modernen axiomatischen Untersuchungen geschieht.

Zunächst muß man sich klar darüber sein, daß die Euklidische Darstellung der Geometrie ihrerseits ein spätes Produkt der Entwicklung ist. Lange vor Euklid hat es Mathematik gegeben. Die ersten Anfänge der Mathematik betreffen einmal den Zahlbegriff, wie er in einem langen Entwicklungsprozeß durch Abstraktion aus realen Verhältnissen materieller Gegenstände entwickelt worden ist. Man kann diesen Entwicklungsprozeß noch heute an sog. „primitiven“ Völkern studieren, ebenso bei der Entwicklung von Kindern. Effektiv handelt es sich bei dem Zahlbegriff um, modern gesprochen, Mächtigkeitsverhältnisse von Mengen von Gegenständen der Außenwelt bzw. um Zählprozesse, die an derartigen Gegenständen vorgenommen werden. Die zweite Wurzel der Mathematik ist dann die Geometrie gewesen. Auch die geometrischen Begriffe wie Punkt, Gerade, Ebene und die geometrischen Beziehungen sind sämtlich durch Abstraktion aus realen Verhältnissen materieller Gegenstände gewonnen worden. Die Geometrie ist bekanntlich zunächst im Gebiete des Nils entstanden. Sie ist hervorgegangen aus ganz konkreten materiellen Gegebenheiten. Die jährlichen Überschwemmungen des Nils führten unmittelbar zu dem Problem, nach diesen Überschwemmungen durch notwendig gewordene Landvermessungen die Äcker neu abzustecken. Bei derartigen Untersuchungen sind die ersten geometrischen Tatsachen gefunden worden. Insbesondere gilt dies für den sog. Pythagoräischen

Lehrsatz. Dieser ist mit Sicherheit empirisch bei Dreiecksausmessungen, z. B. von Dreiecken der Seitenlängen 3, 4, 5 gefunden worden. Spannt man etwa ein geschlossenes Seil, in das in gleichmäßigen Abständen Knoten gebunden sind, an den Knotenpunkten, die in den Abständen 3, 4, 5 liegen, aus, so zeigt sich unmittelbar, daß an der Ecke, an der die Seiten der Länge 3 und 4 zusammenstoßen, ein rechter Winkel entsteht. Ich habe absichtlich dieses recht einfache Beispiel angegeben, um klarzumachen, daß die grundlegenden Begriffe und Sätze der gesamten Mathematik aus realen Verhältnissen der Außenwelt gewonnen worden sind.

Nachdem eine große Anzahl von derartigen Tatsachen festgestellt worden waren, hat dann die weitere Entwicklung zur Systematisierung geführt, so wie es auch heute noch bei der Entstehung moderner mathematischer Gebiete der Fall ist. Auch heute noch werden zu Beginn der Entwicklung einer mathematischen Theorie immer Einzelergebnisse zusammengestellt, die dann nach einer gewissen Zeit in eine systematische Darstellung einmünden. Für die Geometrie waren die Elemente von Euklid eine derartige systematische Darstellung. Die Elemente von Euklid haben nun in der Folgezeit eine sehr starke Wirkung ausgeübt. Das hat dazu geführt, daß sie in ungewöhnlichem Maße in ihrer Bedeutung überschätzt worden sind. Wie stark der Einfluß der Elemente von Euklid selbst bis in die moderne Zeit hinein ist, geht daraus hervor, daß noch heute der geometrische Unterricht in einem so erkonservativen Land wie England weitgehend auf den Elementen von Euklid aufgebaut ist.

Schlimmer aber als diese Überschätzung der axiomatischen Methode, wie sie zuerst bei Euklid vorliegt, sind die philosophischen Fehlinterpretationen, die sich an diese Euklidische Darstellung angeschlossen haben. Besonders kraß treten sie in der Philosophie des deutschen Idealismus und in den daran anschließenden Lehrgebäuden zutage. In vielen philosophischen Darstellungen findet man heute noch als Charakterisierung eines Axioms angegeben, daß ein Axiom ein Satz sei, der weder eines Beweises fähig noch bedürftig sei. Diese Formulierung paßt zwar ganz und gar in die Kantsche Erkenntnistheorie. Nach Kant sind nämlich die geometrischen Axiome von Euklid synthetische Urteile *a priori*. Sie werden, wie das der Kantschen Erkenntnistheorie entspricht, demnach angeblich nicht durch Abstraktion aus realen Verhältnissen gewonnen, sondern Kant rechtfertigt bekanntlich die angebliche synthetische Erkenntnis *a priori* dadurch, daß er behauptet, diese Erkenntnis werde aus sog. reiner Anschauung gewonnen. Die Kantsche und alle an Kant anschließenden Interpretationen der axiomatischen Methode sind vollständig verfehlt. Ich werde das im folgenden noch im einzelnen genauer ausführen.

Aber schon jetzt ist darauf hinzuweisen, daß insbesondere durch die Untersuchungen über die nichteuklidischen Geometrien, die sich an das berühmte fünfte Postulat von Euklid, das spätere sog. Parallelenaxiom, angeschlossen haben, die Ansicht Kants, daß es sich bei den Euklidischen Axiomen um synthetische Urteile *a priori* handle, sicherlich widerlegt worden ist. Es kann gar nicht davon die Rede sein, daß etwa das Euklidische fünfte Postulat ein derartiges synthetisches Urteil *a priori* sei. Es ist vielmehr so, daß gerade die Entstehung der nichteuklidischen Geometrien beweist, daß es die verschiedensten Geometrien gibt, in denen z. B. dieses fünfte Postulat von Euklid gar nicht gilt.

Obwohl die idealistischen Positionen Kants in dieser krassen Form wider-



legt worden sind, hat es trotzdem immer wieder in der Philosophie Versuche gegeben, die axiomatische Methode im Sinne einer idealistischen Erkenntnistheorie zu interpretieren. Der letzte besonders krasse derartige Versuch liegt in der Art von positivistischer Philosophie vor, wie sie Ende des letzten Jahrhunderts von Mach begründet worden ist und wie sie in der neopositivistischen Schule des Wiener Kreises in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts weiter entwickelt wurde. Nach dieser positivistischen Meinung handelt es sich bei der axiomatischen Methode um sog. implizite Definitionen. Danach soll es angeblich möglich sein, mit Hilfe der axiomatischen Methode einen Gegenstandsbereich mit gewissen zugehörigen Eigenschaften und Relationen festzulegen. Wir werden sofort sehen, daß das sicher unmöglich ist.

Leider haben auch Mathematiker diesen falschen philosophischen Meinungen Vorschub geleistet. Besonders charakteristisch in dieser Hinsicht ist sogar die Einleitung von Hilbert zu seiner, zuerst 1899 erschienenen, berühmten Abhandlung „Grundlagen der Geometrie“, die für die modernen Untersuchungen über dieses Gebiet grundlegend geworden ist. Hilbert beginnt bekanntlich seine Ausführungen folgendermaßen:

„Erklärung. Wir denken drei verschiedene Systeme von Dingen: die Dinge des ersten Systems nennen wir *Punkte* und bezeichnen sie mit  $A, B, C, \dots$ ; die Dinge des zweiten Systems nennen wir *Gerade* und bezeichnen sie mit  $a, b, c, \dots$ ; die Dinge des dritten Systems nennen wir *Ebenen* und bezeichnen sie mit  $\alpha, \beta, \gamma, \dots$ ; die Punkte heißen auch die *Elemente der linearen Geometrie*, die Punkte und Geraden heißen die *Elemente der ebenen Geometrie* und die Punkte, Geraden und Ebenen heißen die *Elemente der räumlichen Geometrie oder des Raumes*.

Wir denken die Punkte, Geraden, Ebenen in gewissen gegenseitigen Beziehungen und bezeichnen diese Beziehungen durch Worte wie „liegen“, „zwischen“, „parallel“, „congruent“, „stetig“; die genaue und vollständige Beschreibung dieser Beziehungen erfolgt durch die *Axiome der Geometrie*.“

Diese einleitende Stelle von Hilbert ist sicherlich positivistisch gefärbt. Aber es muß natürlich darauf hingewiesen werden, daß die weiteren Ausführungen von Hilbert in keiner Weise von dieser philosophischen Fehlinterpretation abhängen. Die Untersuchungen von Hilbert über Grundlagen der Geometrie sind vielmehr bekanntlich von ganz außerordentlicher Bedeutung für die Weiterentwicklung der Geometrie gewesen. Man darf also die kritischen Ausführungen, die ich hier mache, nicht dahingehend mißverstehen, daß hier in einer billigen Weise an Hilbertschen Fehlformulierungen Kritik geübt werden soll. Der Unterschied zwischen einem bedeutenden Mathematiker wie Hilbert und den Philosophen etwa des Wiener Kreises ist so klar, daß es sich erübrigt, weiter darauf einzugehen.

Daß die axiomatische Methode implizit den Gegenstandsbereich festlegt, davon kann, wie schon oben erwähnt wurde, keine Rede sein. Betrachten wir etwa das oben angegebene Peanosche Axiomensystem. In ihm kommen als Grundbegriffe, wie ebenfalls schon erwähnt wurde, folgende Begriffe vor: erstens die Menge der natürlichen Zahlen, zweitens die Zahl Null, drittens die Nachfolgerbeziehung. Wenn man diese Begriffe nicht schon vorher entwickelt hat, sondern nur die Peanoschen Sätze kennt, so sind sie durch die Peanoschen Axiome sicher-

lich nicht eindeutig festgelegt. Ersetzt man nämlich im Peanoschen Axiomensystem die oben angegebenen Begriffe durch irgendeine Menge  $M$ , irgendein Element  $a$  dieser Menge und irgendeine zweistellige Beziehung  $R$  zwischen Elementen dieser Menge, so erhält man das Peanosche Axiomensystem in der folgenden etwas abstrakten Formulierung:

- (1)  $a$  ist Element von  $M$ .
- (2) Zu jedem Element von  $M$  gibt es genau ein solches, das zu ihm in der Relation  $R$  steht.
- (3)  $a$  steht zu keinem Element von  $M$  in der Relation  $R$ .
- (4) Zu jedem Element von  $M$  gibt es höchstens ein solches, zu dem es in der Relation  $R$  steht.
- (5) Wenn eine Menge erstens  $a$  als Element enthält und zweitens mit einem Element auch jedes, das zu ihm in der Relation  $R$  steht, so kommen in der betr. Menge sämtliche Elemente von  $M$  vor.

Es ist unmittelbar klar, daß diese Sätze für sehr viele untereinander verschiedene Gegenstandsbereiche gelten. Man kann offenbar  $M$ ,  $a$ ,  $R$  auf sehr viele Arten „interpretieren“ und erhält stets zutreffende Behauptungen. Man kann z. B. als  $M$  die Menge aller von 0 verschiedenen geraden Zahlen wählen, als  $a$  die gerade Zahl 2 und als  $R$  diejenige zweistellige Relation, die genau auf die geraden Zahlen der Form  $2n$  und  $2n + 2$  zutrifft, wobei  $n$  eine beliebige von 0 verschiedene natürliche Zahl ist. Bei dieser Interpretation werden offenbar ebenso wie bei der üblichen alle Sätze des obigen Axiomensystems richtig, und trotzdem wird niemand bestreiten, daß die natürlichen Zahlen etwas ganz anderes sind als die von 0 verschiedenen geraden Zahlen, die ja nur eine echte Teilmenge von ihnen bilden.

Zwischen den beiden angegebenen Modellen für das obige Axiomensystem besteht allerdings eine sehr wesentliche Beziehung. Die beiden Modelle und, wie sich zeigen läßt, alle Modelle des obigen Axiomensystems sind nämlich im mathematischen Sinne isomorph, d. h., es ist möglich, die  $M$  zugeordneten Mengen eineindeutig so aufeinander abzubilden, daß die  $a$  zugeordneten Elemente einander entsprechen und die  $R$  zugeordneten Relationen sich bei der eineindeutigen Abbildung übertragen. Eine Menge von Sätzen, für die gilt, daß je zwei Modelle isomorph sind, nennt man kategorisch. Das obige Axiomensystem ist also kategorisch. Es ist darüber hinaus auch noch monotransformabel. Das bedeutet, daß die Isomorphie zwischen je zwei Modellen auch nur durch eine einzige Abbildung, einen einzigen Isomorphie-Korrelator, wie man sich ausdrückt, hergestellt werden kann. Auch diese Eigenschaft der Monotransformabilität ist von großer Bedeutung. Es soll aber nochmals darauf aufmerksam gemacht werden, daß selbstverständlich isomorphe Modelle im allgemeinen Falle verschieden sein können.

Auf Grund der oben gemachten Ausführungen ist es also sicherlich nicht möglich, axiomatisch einen Gegenstandsbereich eindeutig festzulegen. Eine derartige Charakterisierung ist, wie man sich ausdrückt, höchstens bis auf Isomorphie möglich. Hiernach sieht es also so aus, als ob die axiomatische Methode im strengen Sinne des Wortes gescheitert sei. Das ist jedoch nicht ganz richtig. Ich will vielmehr jetzt anzugeben versuchen, in welchem Sinne die axiomatische

Methode doch angewendet werden kann und wie hierbei Problemstellungen entstehen, die von großer wissenschaftlicher Bedeutung sind.

Die richtig angewandte axiomatische Methode verläuft in mehreren Schritten. Zunächst einmal muß, bevor die axiomatische Methode verwendet werden kann, der Gegenstandsbereich und der Bereich der behandelten Eigenschaften und Relationen schon festgelegt sein. Hierbei gibt es gar keine andere Methode als die Gewinnung der ersten mathematischen Begriffe durch Abstraktion aus realen Verhältnissen materieller Gebilde. Über den Abstraktionsprozeß, wie er in diesen Fällen verwendet wird, kann man heute sehr genaue Ausführungen machen. Eine eingehende Darstellung würde an dieser Stelle jedoch zu weit führen. Ich will nur darauf aufmerksam machen, daß bei allen derartigen Abstraktionen stets eine sog. Äquivalenzrelation zugrunde liegt und daß dann die Abstraktion zu sog. Abstraktionsklassen über dieser Äquivalenzrelation führt. Ich sage das deshalb, weil sonst der Eindruck entstehen könnte, als ob hier nur in einer ganz vagen Allgemeinheit über Abstraktion aus realen Verhältnissen materieller Gebilde philosophiert wird. Das ist nicht der Fall. Wichtig ist aber in jedem Fall für diesen ersten Schritt, der eigentlich noch vor Anwendung der axiomatischen Methode liegt, daß zunächst einmal angegeben werden muß, was eigentlich axiomatisiert wird. Nur dadurch erhält überhaupt die Anwendung der axiomatischen Methode ihre vernünftige Grundlage.

Bei Anwendung der axiomatischen Methode muß dann zweitens der Begriff der Aussage über Gegenstände des betrachteten Gegenstandsbereiches einwandfrei präzisiert werden. Wie der Begriff der Aussage für eine vorgegebene Theorie zu fassen ist, kann man heute auch sehr genau angeben. Es würde jedoch wieder zu weit führen, wenn ich auch nur an einem Beispiel zeigen wollte, wie dieser Aussagenbegriff zu formulieren ist. Damit aber wieder die mathematische Grundlage, auf der dieser Begriff fußt, klar wird, will ich ausdrücklich darauf hinweisen, daß der Begriff der Aussage einer vorgegebenen, zu axiomatisierenden Theorie mit den Hilfsmitteln der Theorie der freien Halbgruppen mit wenigstens zwei Erzeugenden erfaßt wird. Man kann gerade an dieser Bemerkung erkennen, daß hierbei wiederum nicht vage über Aussagen philosophiert wird, sondern daß bei der vernünftig angewandten axiomatischen Methode dieser Begriff der Aussage mit derselben Strenge erfaßt wird, wie dies bei allen mathematischen Begriffsbildungen üblich ist.

Die so charakterisierten Aussagen sind also Elemente einer gewissen freien Halbgruppe mit wenigstens zwei Erzeugenden. Sie besagen zunächst noch nicht etwas über die Gegenstände bzw. Eigenschaften und Relationen der zu axiomatisierenden Theorie. Diese Interpretation der Aussagen muß nun in einem dritten Schritt erfolgen. Auch diese Interpretation kann heute mit derselben Strenge, wie dies bei allen mathematischen Untersuchungen üblich ist, durchgeführt werden. Es handelt sich bei dieser Interpretation um eine Bewertungstheorie für gewisse Elemente der freien Halbgruppe, in der die betr. Aussagen gebildet sind. Die Bewertung erfolgt dabei unter Benutzung des Begriffs des Wahrheitswertes. Der Begriff des Wahrheitswertes seinerseits ist durch Abstraktion aus den wahren und falschen Aussagen, wie wir sie alle im täglichen Leben verwenden, entwickelt worden. Die Aussagen zerfallen offenbar erschöpfend in genau zwei Klassen ohne gemeinsame Elemente, nämlich in die Klasse der wahren und in die Klasse der falschen Aussagen. Diese beiden Klassen der wahren bzw.



falschen Aussagen bzw. die entsprechenden Eigenschaften sind gerade die beiden Wahrheitswerte. Mit ihrer Hilfe erfolgt die Interpretation der Aussagen, wie soeben bemerkt wurde. Die Durchführung der Interpretation hat dann zur Folge, daß der Begriff der wahren Aussage einer gewissen mathematischen Theorie einwandfrei präzisiert wird.

Bei der axiomatischen Methode handelt es sich nun im wesentlichen darum, die so charakterisierten wahren Aussagen einer gewissen mathematischen Theorie, und natürlich nur die wahren Aussagen, aus einem wohl übersehbaren Axiomensystem abzuleiten. Dabei muß zunächst in einem vierten Schritt der Begriff der Ableitbarkeit, der auf Schlußregeln beruht, entwickelt werden. Auch die Formulierung dieses Ableitbarkeits- oder Beweisbarkeitsbegriffs macht heute keine Mühe mehr.

Damit sind wir schließlich beim fünften und letzten Schritt, bei der Aufstellung des Axiomensystems, angelangt. Von einem Axiomensystem ist demnach zu fordern, daß alle wahren und natürlich nur die wahren Aussagen der betr. Theorie mit Hilfe des zugrunde gelegten Beweisbarkeitsbegriffs abgeleitet werden können. Dabei wird man natürlich an das Axiomensystem gewisse einschränkende Forderungen zu stellen haben. Würde man nämlich gar keine zusätzlichen Forderungen stellen, so könnte man als Axiomensystem z. B. die Menge aller wahren Aussagen selbst nehmen. Das wäre aber sicherlich keine Lösung des gemeinten Problems. Man wird vielmehr verlangen müssen, daß das Axiomensystem in einem gewissen Sinne wohl übersehbar ist. Zunächst hatte man daran gedacht, zu verlangen, daß das Axiomensystem endlich sein müsse. Die dadurch hervorgerufene Einschränkung ist aber zu stark. Es werden dann nämlich viele Theorien schon trivialer Weise nicht mehr axiomatisierbar. Die Einschränkung ist aber auch inhaltlich tatsächlich zu kraß. Bei einem wohl übersehbaren System wird man vielmehr effektiv nur verlangen können, daß man für eine vorgegebene Aussage entscheiden kann, ob sie dem Axiomensystem angehört oder nicht. Das Axiomensystem muß, wie man sagt, eine entscheidbare Menge von Aussagen sein.

In diesem allgemeinen Sinne und nur in diesem spricht man heute von einem Axiomensystem. Ein Axiomensystem ist also nicht etwa eine Menge von Aussagen, die im Kantschen Sinne eines Beweises weder fähig noch bedürftig seien; ein Axiomensystem ist vielmehr dadurch charakterisiert, daß aus ihm zunächst einmal alle wahren und nur die wahren Aussagen der betr. Theorie beweisbar sind. Dabei wird von dem Axiomensystem dann außerdem nur noch verlangt, daß es in dem Sinne wohl übersehbar ist, daß entschieden werden kann, ob eine vorgegebene Aussage zum Axiomensystem gehört oder nicht.

Es erhebt sich nun die Frage, ob mathematische Theorien in dem so präzisierten Sinne überhaupt axiomatisiert werden können. Es stellt sich heraus, daß in der Tat gewisse derartige Theorien axiomatisierbar sind. Man kann leicht sogar sehr viele Theorien ad hoc konstruieren, für welche dieses der Fall ist. Es gibt aber auch mathematisch durchaus bedeutungsvolle Theorien, die in dem angegebenen Sinne axiomatisiert werden können. Das wichtigste heutige Beispiel ist die elementare Arithmetik der reellen Zahlen. Sie ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil bekanntlich mit den Hilfsmitteln der analytischen Geometrie die elementare Geometrie auf diese elementare Arithmetik der reellen Zahlen zurückgeführt werden kann. Damit ergibt sich dann, daß auch zum Beispiel die

elementare dreidimensionale Euklidische Geometrie in dem oben angegebenen Sinne axiomatisiert werden kann. In beiden Fällen ergibt sich sogar, abgesehen von den Stetigkeitsaxiomen, ein endliches Axiomensystem. Es zeigt sich nämlich, daß in der Tat z. B. das Hilbertsche, d. h. im wesentlichen das durch die sog. Zwischenaxiome vervollständigte Euklidische, Axiomensystem, wenn es einwandfrei formuliert wird, ein vollständiges Axiomensystem für die elementare dreidimensionale Euklidische Geometrie ist.

Außer den axiomatisierbaren Theorien gibt es nun aber auch mathematische Theorien, die nicht axiomatisierbar sind. Es handelt sich hierbei um das bekannte Ergebnis von Gödel über die Unvollständigkeit der Principia Mathematica und verwandter Systeme. Zu den von Gödel als unvollständig nachgewiesenen mathematischen Theorien gehört z. B. schon die Arithmetik der natürlichen Zahlen, sobald nicht nur die Nachfolgerbeziehung, sondern auch die Addition und die Multiplikation behandelt werden. Es ist vielleicht wichtig, darauf hinzuweisen, daß hierbei die Hinzunahme der Addition und der Multiplikation von ganz entscheidender Bedeutung ist; denn das oben angegebene, nur auf die Nachfolgerbeziehung bezogene, ursprüngliche Peanosche Axiomensystem ist in der Tat vollständig, sofern man sich nur auf Aussagen mit diesen Begriffen beschränkt. Das Gödelsche Resultat besagt, daß es dagegen keine entscheidbare Menge von Aussagen gibt, aus der alle wahren Aussagen der sog. elementaren Zahlentheorie, in der auch die Addition und die Multiplikation behandelt werden, beweisbar sind. Dies ist ein sehr weittragendes Resultat, und es sieht hier nach wieder so aus, als ob das Ziel, das durch die axiomatische Methode angestrebt wird, tatsächlich nicht erreicht werden kann. Ich werde im folgenden ausführen, daß dieses dennoch nicht ganz zutrifft.

Bevor ich zu diesen Überlegungen übergehe, will ich aber zunächst noch auf einige wissenschaftstheoretische Konsequenzen hinweisen. Wenn das Axiomatisierungsproblem für eine Theorie gelöst ist, so ergeben sich unmittelbar zwei Folgerungen; nämlich erstens ist dann die betr. Theorie, wie man sich ausdrückt, inhaltlich widerspruchsfrei, und zweitens ist sie inhaltlich vollständig. Die inhaltliche Widerspruchsfreiheit besagt, daß jede beweisbare Aussage wahr ist, und die inhaltliche Vollständigkeit besagt, daß auch umgekehrt jede wahre Aussage beweisbar ist. Beides zusammen ergibt offenbar gerade die charakteristische Eigenschaft für ein Axiomensystem.

An Stelle der inhaltlichen Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit werden häufig formale Begriffsbildungen benutzt. Man spricht dann gewöhnlich von klassischer Widerspruchsfreiheit bzw. Vollständigkeit. Eine Theorie heißt klassisch widerspruchsfrei, wenn in ihr kein Widerspruch beweisbar ist, d. h. wenn es keine Aussage gibt, die zugleich mit ihrer Verneinung bewiesen werden kann. Diese klassische Widerspruchsfreiheit ergibt sich nun unmittelbar aus der inhaltlichen Widerspruchsfreiheit. Wenn eine Theorie inhaltlich widerspruchsfrei ist, dann kann keine Aussage zugleich mit ihrer Verneinung beweisbar sein, weil dies ja dann auch für die Wahrheit gelten müßte, also die betr. Aussage zugleich mit ihrer Verneinung wahr wäre. Und andererseits gilt selbstverständlich auch für den präzisierten Wahrheitsbegriff, daß es keine Aussage geben kann, die zugleich mit ihrer Verneinung wahr ist.

Die klassische Vollständigkeit besagt, daß jede Aussage beweisbar oder widerlegbar ist in dem Sinne, daß ihre Verneinung beweisbar ist. Auch die klassische



Vollständigkeit folgt aus der inhaltlichen Vollständigkeit unmittelbar, weil jede Aussage selbstverständlich wahr oder falsch ist in dem Sinne, daß ihre Verneinung wahr ist.

Gerade bei der Gegenüberstellung der inhaltlichen Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit mit der klassischen Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit kann man wiederum den materiellen Charakter der Mathematik deutlich erkennen. Die inhaltlichen Begriffsbildungen sind nämlich die primären, während die formalen Begriffsbildungen sekundärer Natur sind. Häufig werden in der Literatur diese Verhältnisse nicht richtig dargestellt. Um den Zusammenhang ganz klar zu machen, will ich noch auf folgendes hinweisen. Aus der klassischen Widerspruchsfreiheit folgt z. B. keineswegs im allgemeinen Falle die inhaltliche Widerspruchsfreiheit. Wählen wir gerade eine Theorie, die klassisch unvollständig ist, wie es z. B. bei der Arithmetik der natürlichen Zahlen der Fall ist, und nehmen wir weiter an, es sei etwa der Nachweis der klassischen Widerspruchsfreiheit für die Arithmetik der natürlichen Zahlen erbracht, dann ist damit noch nicht die inhaltliche Widerspruchsfreiheit gezeigt. Es könnte ja durchaus sein, daß, obwohl keine Aussage der Arithmetik der natürlichen Zahlen zugleich mit ihrer Verneinung beweisbar ist, doch falsche Aussagen beweisbar werden, nämlich etwa solche Aussagen, die eben in dem früher angegebenen Sinne auf Grund des Axiomensystems nicht entscheidbar sind. Es könnte in diesem Fall ja gerade die betr. falsche Aussage beweisbar sein, während die zugehörige wahre Aussage nicht beweisbar ist. Gerade an dieser Gegenüberstellung erkennt man in der Tat, daß die inhaltlichen Begriffsbildungen entscheidend sind. Es wird nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß, falls eine Theorie sich als inhaltlich widerspruchsvoll erweisen würde, sie aufgegeben würde auch dann, wenn man nachweisen könnte, daß sie klassisch widerspruchsfrei wäre in dem Sinne, daß keine Aussage zugleich mit ihrer Verneinung beweisbar wäre.

Wie ich schon vorher ausführte, scheint nach dem Gödelschen Resultat das eigentliche Ziel der axiomatischen Methode in einigermaßen bedeutungsvollen mathematischen Theorien nicht erreichbar zu sein. Es sind deshalb, und natürlich wiederum von philosophischer Seite, aus dem Gödelschen Resultat agnostizistische Folgerungen gezogen worden. Auch diesen idealistischen Tendenzen muß entgegengetreten werden. Sie sind in keiner Weise sachlich gerechtfertigt. Das geht schon aus folgendem hervor. Wenn von Gödel bewiesen worden ist, daß etwa das übliche, durch die sog. induktiven Definitionen für die Addition und Multiplikation erweiterte Peanosche Axiomensystem nicht ausreicht zur Ableitung aller wahren Aussagen der sog. elementaren Zahlentheorie, so wird damit nicht etwa behauptet, daß gewisse Aussagen in einem absoluten Sinne unentscheidbar wären. Die Aussagen, von denen behauptet wird, daß sie wahr, aber nicht beweisbar sind, sind ja nachweisbar wahr. Denn bei dem Gödelschen Beweis wird tatsächlich effektiv gezeigt, daß es sich bei den betr. Aussagen um wahre Aussagen handelt. Nur verläuft dieser Beweis nicht mit den Mitteln des Axiomensystems, das oben angegeben worden ist. Es werden vielmehr weitere Beweismethoden und Begriffsbildungen benutzt. Schon aus der Tatsache, daß die unentscheidbaren Aussagen von Gödel trotzdem in dem Sinne entschieden werden, daß sie als wahr nachgewiesen werden, geht hervor, daß agnostizistische Folgerungen aus dem Gödelschen Resultat vollkommen verfehlt sind.



Ich will noch etwas genauer darauf eingehen, wodurch die Unvollständigkeit z. B. der Arithmetik der natürlichen Zahlen bedingt ist. Im Verlauf der Untersuchungen über Grundlagenfragen der Mathematik, wie sie Ende des letzten und Anfang dieses Jahrhunderts angestellt worden sind, hat sich die allgemeine Mengenlehre von Cantor als das Fundament erwiesen, auf dem die gesamte Mathematik aufgebaut werden kann. Nun haben sich bekanntlich in dieser allgemeinen Mengenlehre bei einem uneingeschränkten Gebrauch des Mengenbegriffs Antinomien ergeben. Aus diesem Grunde sind die Mengenbildungsprozesse eingeschränkt worden. Die wichtigste Einschränkung ist die beim sog. stufentheoretischen Aufbau übliche. Man kann die Verhältnisse, die hierbei vorliegen, leicht inhaltlich klar machen. Bei diesem stufentheoretischen Aufbau wird zunächst von einem gewissen Gegenstandsbereich ausgegangen. Dann werden Mengenbildungen zugelassen, bei denen Gegenstände dieses Gegenstandsbereiches in Mengen von sog. erster Stufe zusammengefaßt werden. In einem nächsten Schritt können dann aus den Mengen erster Stufe durch Zusammenfassung neue Mengen, sog. Mengensysteme oder Mengen zweiter Stufe, gebildet werden. Und so kann man fortfahren. Im nächsten Schritt geht man dann zu Mengen dritter Stufe, die üblicherweise Mengenfamilien genannt werden, über, usw. Bei diesen Mengenbildungen werden aber selbstverständlich zunächst nur Mengen endlicher Stufe zugelassen.

Gerade durch die Beschränkung auf die Mengen endlicher Stufe entsteht nun, worauf schon Gödel selbst hingewiesen hat, die Unvollständigkeit. Die Beschränkung der Mengenbildungen auf Mengen endlicher Stufe ist aber sicher nicht gerechtfertigt. Es kann niemand verboten werden und es ist durchaus sinnvoll, z. B. eine Menge zu bilden, in der alle Mengen endlicher Stufe in einer neuen Menge zusammengefaßt werden. Der Aufbau der allgemeinen Mengenlehre mit derartigen Mengen transfiniten Stufe ist durchaus möglich. Allerdings muß man sich dann, um Antinomien zu vermeiden, jeweils wieder auf Mengen beschränken, deren Stufen kleiner sind als eine gewisse vorgegebene Ordnungszahl. Aber für jede derartige Ordnungszahl läßt sich ein zugehöriger Stufenkalkül aufbauen mit Mengen, deren Stufe kleiner ist als diese Ordnungszahl.

Nun läßt sich zeigen, daß die gesamte Theorie jedes vorgegebenen Stufenkalküls einer gewissen Ordnungszahl, also auch die des üblichen Stufenkalküls mit Mengen von nur endlichen Stufen, in dem die heutige Mathematik dargestellt werden kann, in einem Stufenkalkül hinreichend großer Ordnungszahl formalisiert werden kann. Das hat dann zur Folge, daß z. B. alle Aussagen des betr. vorgegebenen Stufenkalküls mit den Mitteln des Stufenkalküls, in dem seine Theorie formalisiert werden kann, entscheidbar werden.

Dieses Resultat ist von erheblicher Bedeutung. Es liefert erst das eigentliche Verständnis dafür, worauf die berühmten Unvollständigkeitssätze von Gödel beruhen. Die mit der Durchführung des hier angegebenen Gedankenganges zusammenhängenden Probleme sind recht schwierig. Man braucht dazu erhebliche Hilfsmittel aus der Theorie der Ordnungszahlen, insbesondere aus der Theorie der Zahlen der sog. zweiten Zahlenklasse. Das angegebene Programm ist auch bis heute nicht ausgeführt, zumal der oben angegebene Gedankengang neu sein dürfte. Ich hoffe aber, in absehbarer Zeit, natürlich in der mathematischen Fachpresse, ihn genau ausführen zu können.

In einem gewissen Sinne ist dieses Resultat von einer ähnlichen grundlegenden

Bedeutung wie die berühmten Unvollständigkeitssätze von Gödel. Es zeigt nämlich, daß in der Tat jedes vernünftig gestellte mathematische Problem entscheidbar wird in dem Sinne, daß die betr. Aussage oder ihre Verneinung beweisbar ist, falls man die Begriffsbildungen nicht künstlich einschränkt. Sobald man die Begriffsbildungen auch ins Transfinite, unter Umständen sogar ins Überabzählbare, fortsetzt, wird in der Tat jede wahre Aussage auch beweisbar.

Obwohl damit das Ziel, das die axiomatische Methode sich gestellt hat, in einem gewissen Sinne doch erreicht ist, muß ich zum Abschluß noch ein paar Worte über das Problem der Kategorizität von Axiomensystemen sagen, die wieder gegen die Erreichbarkeit des erstrebten Zieles sprechen. Wie ich schon oben ausgeführt habe, ist das Peanosche Axiomensystem kategorisch und monotransformabel. Es erhebt sich die Frage, ob es z. B. für die gesamte allgemeine Mengenlehre, die ja, wie ich vorher erwähnte, die Grundlage für die gesamte Mathematik ist, ein kategorisches und vielleicht auch noch monotransformables Axiomensystem gibt. Diese Frage ist durchaus verschieden von der vorher behandelten Frage, ob jede wahre Aussage in einem System der allgemeinen Mengenlehre, sobald nur Mengen transfiniter Stufe zugelassen werden, beweisbar wird. Bis heute gibt es nämlich kein kategorisches und erst recht kein kategorisches und monotransformables Axiomensystem der allgemeinen Mengenlehre. Das gilt auch für den Fall, daß man, wie ich es oben angedeutet habe, Mengenbildungen transfiniter Stufe zuläßt.

Es ist auch sehr zweifelhaft, ob es überhaupt möglich ist, ein kategorisches oder sogar ein kategorisches und monotransformables Axiomensystem für die allgemeine Mengenlehre zu entwickeln. Darüber möchte ich noch einige kurze Ausführungen machen. Es gibt einen allgemeinen Satz aus der Wissenschaftslehre, der besagt, daß jedes monotransformable Axiomensystem in bezug auf Begriffe vollständig ist. Dabei heißt ein Axiomensystem genau dann in bezug auf Begriffe vollständig, wenn in jedem kategorischen System, das das Ausgangssystem umfaßt, alle zusätzlichen Begriffe, die zu denen des Ausgangssystems hinzukommen, definierbar sind. Dieser Satz hat nun sehr weitreichende Konsequenzen. Nehmen wir nämlich einmal an, es sei etwa gelungen, ein sogar nur kategorisches Axiomensystem für ein gewisses Gebiet der Physik aufzustellen, etwa für die Mechanik. Dann müßte in diesem System sicherlich ein kategorisches Axiomensystem für die Geometrie als Teilsystem vorkommen. Nun könnte man versuchen, dieses kategorische geometrische Axiomensystem auch noch monotransformabel zu machen. Dies würde wahrscheinlich leicht möglich sein. Denn die Aufstellung eines kategorischen Axiomensystems ist das bei weitem schwierigere Problem, während man ein kategorisches Axiomensystem in allen bisher behandelten Fällen durch Festlegung gewisser Begriffe leicht auch noch monotransformabel machen kann. Wenn dies aber dann für die Geometrie gelungen wäre, so besagt der oben erwähnte Satz, daß dann schon das geometrische System in bezug auf Begriffe vollständig sein müßte. Gäbe es also ein kategorisches Axiomensystem für die Mechanik, so ergäbe sich auch ein kategorisches und wahrscheinlich ohne große Mühe auch ein kategorisches und monotransformables Axiomensystem für die Geometrie. Das hätte aber zur Folge, daß die mechanischen Grundbegriffe auf geometrische definitorisch zurückgeführt werden könnten. Wer also das Problem der Zurückführung der mechanischen Grundbegriffe auf geometrische für undurchführbar hält, muß ebenso die Aufstellung

eines kategorischen und monotransformablen Axiomensystems schon für die Geometrie für unlösbar halten. In einem gewissen Sinne treffen die Tendenzen der Zurückführung der mechanischen Begriffe auf geometrische mit den Tendenzen der allgemeinen Relativitätstheorie, wie sie bei der Aufstellung der allgemeinen Feldtheorie vorliegen, zusammen. Man kann geradezu das Programm dieser Feldtheorie so interpretieren, daß bei ihm beabsichtigt ist, die Begriffe der Mechanik auf geometrische Beziehungen explizit definitorisch zurückzuführen.

Wenn man aber der Meinung ist, daß tatsächlich der Versuch gelingen könnte, die Begriffe der Mechanik auf geometrische zurückzuführen, dann kann man sogar mit gutem Grund versuchen, wie es auch schon z. T. durchgeführt worden ist, die geometrischen Begriffe wieder ihrerseits auf mengentheoretische Begriffe zurückzuführen. Dann wäre also das letztlich entscheidende Problem die Aufstellung eines kategorischen und monotransformablen Axiomensystems für die allgemeine Mengenlehre. Aus den Ausführungen, die ich oben über Mengen transfiniter Stufe gemacht habe, ist zu entnehmen, daß es sehr zweifelhaft ist, ob es möglich ist, auch nur für die abgegrenzten stufentheoretisch aufgebauten Teilgebiete der Mengenlehre dieses Problem zu lösen. Ein einheitliches derartiges Axiomensystem für die gesamte Mengenlehre, in der Mengen jeder Stufe zugelassen werden, ist sicherlich nicht aufstellbar. Es kann immer höchstens gelingen, einen gewissen Teil der allgemeinen Mengenlehre, bei dem die zugelassenen Stufenbildungen beschränkt sind, in einem derartigen System zu erfassen, von dem man hoffen könnte, daß es vielleicht dann kategorisch und monotransformabel gemacht werden kann.

Ich will zum Abschluß dieser Ausführungen eine Reihe von Thesen zusammenstellen, in denen ich die allgemeinen Gesichtspunkte zusammenzufassen versuche, die sich aus den hier angegebenen Erörterungen ergeben. Es handelt sich um folgende Thesen:

(1) Die ersten mathematischen Begriffsbildungen werden durch Abstraktion aus realen Verhältnissen gewonnen.

(2) Es ist unmöglich, einen Gegenstandsbereich mit den zugehörigen Eigenschaften und Relationen axiomatisch zu charakterisieren. Die axiomatische Methode führt im besten Falle zu einer Charakterisierung bis auf Isomorphie.

(3) Es ist unmöglich, in einem ein- für allemal festliegenden axiomatischen System alle Begriffsbildungen und Aussagen der gesamten Mathematik zu erfassen. Die Erfassung ist nur möglich in einer ins Transfinite fortgesetzten Folge von in den Begriffsbildungen und Beweismethoden immer umfassenderen wissenschaftlichen Systemen.

(4) Die inhaltlichen mathematischen Begriffsbildungen sind primär, die formalen sekundär.

(5) Die Aufstellung eines kategorischen und monotransformablen Axiomensystems für die gesamte Mathematik hätte zur Folge, daß in ihm die physikalischen Begriffe definierbar würden.

Das sind die wesentlichen allgemeinen Resultate, die sich aus den Erörterungen dieses Vortrages ergeben. Man kann diese hier angegebenen fünf Grundsätze noch ihrerseits in zwei Hauptgrundzügen zusammenfassen. Es handelt sich dann um folgende Thesen:

I. Die Mathematik hat materialistischen Charakter. Sie ist prinzipiell eine



Naturwissenschaft. Sie unterscheidet sich qualitativ von der Physik nur insofern, wie dies bei der Unterscheidung der anderen Naturwissenschaften untereinander der Fall ist.

II. Es gibt kein ein für allemal feststehendes Axiomensystem für die gesamte Mathematik. Die Probleme der Mathematik und ihre Lösungen ergeben sich vielmehr in einem Entwicklungsprozeß durch Aufstellung immer umfassenderer wissenschaftlicher Systeme, dabei muß die Folge dieser Systeme sogar ins Transfinite fortgesetzt werden.

**Hermann Scheler:** „Der Marxismus über den imperialistischen Krieg in unserer Epoche.“ Dietz Verlag, Berlin 1957, 283 Seiten.

In Diskussionen über den Gegenstand des historischen Materialismus wurde in letzter Zeit wiederholt gefordert, den Krieg aus dem Gegenstand des historischen Materialismus zu entfernen. Wie der Klassenkampf und einige andere Probleme sollte auch der Krieg in einem besonderen Lehrprogramm behandelt werden. Mit Recht sind diese Ansichten inzwischen energisch zurückgewiesen worden. Die marxistische Philosophie kann ihre gesellschaftliche Funktion nicht darin erblicken, die geistigen Bedürfnisse einiger Intellektueller durch Behandlung am Rande liegender Fragen zu befriedigen. Vielmehr muß sie die von der modernen Gesellschaft der Arbeiterklasse gestellten Probleme aufgreifen und im Sinne des historischen Fortschritts klären. Zu ihnen gehören in der Klassengesellschaft und ganz besonders gegenwärtig auch der Krieg und sein Gegensatz, der Frieden.

Die Philosophen und Soziologen der Ausbeuterklassen waren sich der Wichtigkeit dieses Themas für die Führung des ideologischen Klassenkampfes stets bewußt. Sie haben es nicht verschmäht, wie einige Marxisten, Krieg und Frieden philosophisch zu interpretieren. Man denke an Augustin, der als erster in der Geschichte des Denkens eine Theorie des gerechten Krieges ausarbeitete mit dem Ziel, den Christen die Teilnahme an den für das römische Imperium damals so wichtigen Eroberungs- und Unterdrückungskriegen zu ermöglichen und dadurch die Kirche im Überbau der Sklavenhalterklasse salonfähig zu machen. (Im Urchristentum hatte die Theologie jeden Krieg verworfen.) Es sei weiter darauf aufmerksam gemacht, daß Thomas von Aquin und besonders die spanische Hochscholastik mit Suarez und Vitoria an der Spitze durch ihre Kriegphilosophie die Kreuzzüge der Päpste, die Unterdrückung der Bauernaufstände durch die Feudalmächte und die Kolonialkriege des spanischen Reiches ideologisch

rechtfertigten. Diese Kriegstheorie bestimmt bis auf den heutigen Tag die Haltung des Katholizismus. Nach dem zweiten Weltkrieg wird sie durch die Tätigkeit der verschiedenen Orden und den Einfluß der katholischen Theologie in einigen imperialistischen Ländern unmittelbar in den Dienst der ideologischen Kriegsvorbereitung gegen das Friedenslager gestellt. Erinnert sei auch daran, daß die Naturrechtsschule des Grotius dem aufkommenden Bürgertum seine Position gegenüber dem Feudaladel und der Kirche zuerst am Kriegsproblem verdeutlichte. (Bekanntlich heißt das Hauptwerk von Grotius „de jure belli ac pacis“.) Und was die Gedanken der klassischen deutschen Philosophie zu genanntem Fragenkomplex angeht, so sind gerade sie politisch wirksam geworden. Kants Thesen „Zum ewigen Frieden“ griff der von Berta von Suttner und A. H. Fried vor dem ersten Weltkrieg begründete sogenannte „klassische Pazifismus“ auf, eine kleinbürgerliche Strömung, die bis heute durch die „Deutsche Friedensgesellschaft“ und die jetzt in der Schweiz herauskommende „Friedenswarte“ besonders unter Intellektuellen wirkt, wenn auch nicht in dem Maße wie in der Weimarer Republik. Auch der großbürgerliche Pazifismus und Kosmopolitismus stützte sich lange auf Kant. Jetzt allerdings ist er mehr „christlich-abendländisch“ drapiert. Hegels reaktionäre Verherrlichung des Krieges wurde im deutschen Militarismus zum politischen Schlagwort. Und Fichte, der 1813 die reguläre Vorlesung unterbrach, um seine Studenten durch Vorlesungen über den „Begriff des gerechten Krieges“ für den Kampf gegen Napoleon zu mobilisieren, wurde von der Reaktion in zwei Weltkriegen zu chauvinistischer Kriegshetze ausgenutzt.

Man sieht: Die Philosophie der Vergangenheit hat zum Krieg etwas zu sagen gewußt und auch dadurch den Ausbeuterklassen gedient. Und die marxistische Philosophie soll auf eine Interpretation des Krieges verzichten? Das kann sie schon deshalb nicht, weil gerade in Deutschland nach wie vor das Bewußtsein der Massen durch die imperialistische

Kriegsideologie verschiedener Varianten vergiftet wird. Durchblättert man die imperialistische Kriegsliteratur unserer Zeit, so wird die Verantwortung der marxistischen Philosophie auf diesem Teilgebiet besonders sichtbar. In verschiedenen Spielarten, meist religiös oder faszinistisch überlagert, treten Konzeptionen auf, die den Krieg aus der biologischen oder psychischen Struktur des Menschen ableiten wollen: die Neomalthusianer machen die menschliche Fruchtbarkeit für den Krieg verantwortlich, die Anhänger der Rassentheorie geheimnisvolle Rasseigenschaften. Andere wiederum, etwa die Geopolitiker, verlegen seinen Ursprung in das geographische Milieu. Psychologen erklären den Krieg aus dem Machttrieb des Menschen. Nicht wenige sprechen der Technik, die der moderne Mensch nicht mehr zügeln könne, die Schuld am Kriege zu. Nach dem zweiten Weltkrieg wurden die kosmopolitischen Kriegsauffassungen amerikanischer Prägung immer einflußreicher. Mehr oder weniger betont haben sie in fast allen bürgerlichen Kriegstheorien Eingang gefunden. Immer mehr Theoretiker ziehen es vor, angesichts beider Weltkriege völlig zu kapitulieren und eine Erklärung des Krieges abzulehnen. So wird in dem neuesten „Wörterbuch der Soziologie“ zur Situation in der bürgerlichen Kriegstheorie festgestellt: „Die Gesamtbilanz des Krieges wird jedoch um so schwieriger, je mehr wir uns den modernen Geschichtsepochen nähern. Sie philosophisch zu ziehen, ist vor der Hand noch nicht möglich, da die soziologische Untersuchung des Phänomens Krieg noch in den Anfängen steht.“<sup>1</sup>

Diese Bemerkungen mußten vorangestellt werden, um die Bedeutung von Hermann Schelers Buch „Der Marxismus über den imperialistischen Krieg in unserer Epoche“ hervorzuheben, die ihm allein schon wegen der mit der imperialistischen Kriegsideologie geführten Auseinandersetzung zukommt. Obwohl es Schelers Anliegen nicht ist, einzelne Formen der imperialistischen Kriegsideologie auf ihren sozialökonomischen und methodologischen Inhalt hin zu untersuchen, setzt er sich doch im Zusammenhang mit der Darlegung der marxistischen Position mit gegenwärtig einflußreichen Auffassungen imperialistischer

Ideologen auseinander. Diese Art der Bekämpfung der gegnerischen Position, d. h. von der positiven marxistischen Fragestellung und Darstellung die Hohlheit und Verlogenheit der volksfeindlichen Ideologie bloßzulegen, gewährleisten allein eine kämpferisch-parteiliche und damit wissenschaftliche Zerschlagung der gegnerischen Ideologie und gestattet zugleich, überzeugend die marxistische Auffassung zu entwickeln. So analysiert Scheler beispielsweise in einem Kapitel den Klassencharakter des imperialistischen Krieges. Er beginnt mit einer exakten Bestimmung des Wesens des imperialistischen Krieges. Dabei macht er, gestützt auf Bemerkungen von Lenin, darauf aufmerksam, daß der imperialistische Krieg nicht schlechthin um die Sicherung der Maximalprofite, um die Neuaufteilung der Welt, um die Ausplünderung und die Eroberung neuer Gebiete geführt wird. Vielmehr ist der imperialistische Krieg im wesentlichen „ein Wettkampf zwischen den sogenannten ‚fortgeschrittenen‘ Mächten, den imperialistischen Räubern, im Interesse der Ausraubung, der Plünderung und der Erdrosselung vor allem der schwachen, rückständigen, kleinen Völkerschaften, aber auch im Interesse der Annexion höchstentwickelter Industriebetriebe“ (S. 79/80 \*).

Diese These wird im einzelnen belegt (am Beispiel des ersten Weltkrieges, an der Raubpolitik des deutschen Faschismus im zweiten Weltkrieg und an den Weltherrschaftsbestrebungen des USA-Imperialismus nach dem zweiten Weltkrieg). Sehr überzeugend wird gezeigt, daß der imperialistische Krieg „Reaktion auf der ganzen Linie“ bewirkt, sich also auch gegen das Proletariat des eigenen Volkes und gegen die Demokratie richtet. Somit wird nachgewiesen, wie aus der Ökonomik des Imperialismus eine reaktionäre Innen- und Außenpolitik hervorgeht, die von dem imperialistischen Staat, dem Machtorgan des Finanzkapitals, auch im imperialistischen Krieg fortgesetzt wird. Deshalb sind imperialistische Kriege ihrem Klassencharakter nach „Kriege zwischen feindlichen Gruppen der internationalen imperialistischen Bourgeoisie“ (S. 84). Von dieser Position aus und mit ihr kritisiert Scheler die Heuchelei der imperialistischen Bourgeoisie, die in dem Bestreben zum Ausdruck kommt, ihre Raubkriege als Ver-

<sup>1</sup> „Wörterbuch der Soziologie“ herausgegeben v. Wilhelm Bernsdorf und Friedrich Bülow, Ferd. Enke Verlag 1955.

\* Seitenangaben ohne nähere Quellenbezeichnung beziehen sich auf Schelers Buch.



teidigungskriege auszugeben. An Hand der Thesen des rechtssozialistischen Theoretikers Fritz Sternberg wird die in der modernen bürgerlichen Ideologie weitverbreitete These widerlegt, daß der Krieg in unserer Epoche nicht mehr wie zu Clausewitz' Zeiten die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sei. Nicht das Anwachsen der modernen Technik bestimmt den Charakter der Kriege unserer Epoche, wie Sternberg behauptet, sondern die imperialistischen Produktionsverhältnisse, aus denen gesetzmäßig die imperialistische Kriegspolitik entspringt.

Auch dort, wo Scheler sich nicht ausführlich mit dem Vertreter einer bestimmten Richtung der imperialistischen Kriegsideologie auseinandersetzt, wie z. B. bei der Zerschlagung der These, daß der Krieg einem von Natur gegebenen Machttrieb entspringt, kann er durch die Darstellung des ökonomischen Ursprungs des Krieges und speziell der imperialistischen Kriege überzeugend den Beweis für die wissenschaftliche Haltlosigkeit und den apologetischen Charakter dieser Konzeption erbringen (S. 210 ff., 215 ff.).

Es sei in diesem Zusammenhang noch auf die Auseinandersetzung mit dem Kosmopolitismus verwiesen, die Scheler endlich in unserer Republik wieder aufgenommen hat und mit aller hier erforderlichen Gründlichkeit führt. Denn diese Form der imperialistischen Ideologie hat nach wie vor großen Einfluß, besonders unter bürgerlichen Intellektuellen, und darf nicht länger von den marxistischen Philosophen unbeachtet bleiben. Scheler zeigt in seiner Beweisführung (bes. S. 226 und S. 235), daß der Kosmopolitismus verzerrt im Interesse der stärksten Monopolisten, „die objektive Tendenz der Bildung einer internationalen Einheit des Kapitals“ widerspiegelt. Der Kosmopolitismus stellt diese Tendenz falsch, irreführend dar, weil er den Anschein erweckt, als drücke diese Tendenz die Überlebtheit der Nationalstaaten und friedliche Bestrebungen des Monopolkapitals zur internationalen Einheit aus. In Wirklichkeit setzt sich diese Tendenz auf dem Boden des Kapitalismus nur durch imperialistische Eroberungen, Annexionen, imperialistische Vergewaltigung und Unterdrückung durch. „Darum stößt die dem Kapitalismus innewohnende Tendenz zum Weltstaat nicht nur auf die ihm ebenfalls eigene, entgegengesetzte Tendenz der imperialistischen

Mächtigkeitsgruppen, sich gegenseitig zu bekämpfen, sondern vor allem auf den wachsenden Widerstand der Volksmassen. Unausbleiblich und gesetzmäßig erzeugt der Imperialismus den Befreiungskampf der unterjochten und der abhängigen Völker gegen imperialistische Unterdrückung, für nationale Freiheit und Unabhängigkeit, für selbständige staatliche Existenz und volle nationale Souveränität“ (S. 227).

Noch aus einem anderen Grund verdient Schelers Auseinandersetzung mit der imperialistischen Kriegsideologie Beachtung. Erstmals, soweit uns bekannt ist, wird von Scheler in der neueren marxistischen Literatur die methodologische Grundlage der imperialistischen Kriegs-ideologie nachgewiesen. Scheler zeigt überzeugend, daß die reaktionären herrschenden Klassen von jeher die Sophistik zur Rechtfertigung ihrer ungerechten Eroberungskriege, zur Umfälschung dieser Kriege in gerechte Befreiungskriege benutzen. Drei Möglichkeiten, so stellt Scheler fest, bietet die Sophistik den Kriegspolitikern zur Rechtfertigung ihrer ungerechten Kriege und ihrer Kriegspolitik: „Einmal die sophistische Beweisführung durch willkürliches Herausreißen einzelner Seiten des Krieges, durch die Lösung seines allseitigen Zusammenhangs mit anderen gesellschaftlichen Erscheinungen“ (S. 39). So wurde z. B. der erste Weltkrieg, der von allen kriegführenden Seiten ein ungerechter Krieg war, von deutscher Seite gerecht genannt, weil er angeblich zur Verteidigung der deutschen Kultur gegen die zaristische Barbarei geführt werde. In Wahrheit war gerade das kaiserliche Deutschland als Beschützer der Zarenmonarchie gegen die russische Volksrevolution von 1905–1907 aufgetreten. Wie mit Hilfe der Sophistik die imperialistischen Westmächte die Völker für einen neuen Krieg gegen die Sowjetunion vorbereiten, zeigt ihre Veröffentlichung von Dokumenten über die diplomatischen Beziehungen der Sowjetunion zu Hitlerdeutschland. Scheler bemerkt dazu: „Abgesehen davon, daß die Regierungen der Westmächte diese ‚Dokumente‘, die angeblich von amerikanischen und englischen Truppen in Deutschland erbeutet wurden, ohne objektive und sorgfältige Prüfung auf ihre Echtheit der Öffentlichkeit übergaben, zeigt sich die sophistische Methode dieser Veröffentlichung darin, daß aus der ganzen ge-

schichtlichen Entwicklung der deutsch-sowjetischen Beziehungen willkürlich nur „Dokumente“ aus der Zeit des deutsch-sowjetischen Nichtangriffspaktes (1939 bis 1941) herausgegriffen worden sind. Auf diese Weise möchten die Westmächte die beharrlichen Anstrengungen der Sowjetunion zur Verwirklichung der kollektiven Sicherheit, zur Bändigung der aggressiven faschistischen Mächte durch das gemeinsame Vorgehen aller an der Erhaltung des Friedens interessierten Mächte vor der Weltöffentlichkeit verheimlichen oder bagatellisieren. Zugleich wollen sie der Erkenntnis entgegenwirken, daß es gerade infolge der beharrlichen Weigerung der Westmächte, der faschistischen Aggression Widerstand entgegenzusetzen, nicht zu Vereinbarungen der nichtaggressiven Staaten kommen konnte, die den zweiten Weltkrieg wahrscheinlich verhindert hätten. Mit Hilfe der sophistischen Methode dieser Veröffentlichungen sollen also die objektiven geschichtlichen Zusammenhänge, aus denen der zweite Weltkrieg hervorging, verschleiert werden“ (S. 42). Die zweite Möglichkeit, die die Sophistik den Kriegstreibern zur Rechtfertigung ihrer ungerechten Raubkriege bietet, ist „die Beweisführung durch formale Analogien, wobei immer Beispiele ausgewählt werden, die sich auf prinzipiell andersartige, daher gar nicht vergleichbare Fälle beziehen“ (S. 39). So haben z. B. die Renegaten des Marxismus Kautsky, Renner u. a. dem ersten imperialistischen Weltkrieg die Bedingungen der Epoche der nationalen demokratischen Bewegungen und der nationalen Befreiungskriege des 19. Jahrhunderts unterschoben, um von dieser Position aus die Arbeiterklasse auf die Seite der Vaterlandsverteidigung in einem imperialistischen Krieg zu zerren. Und schließlich zeigt sich die Sophistik zur Rechtfertigung ungerechter Kriege in der Begriffsverdringung, in der Umkehrung aller Begriffe in ihr Gegenteil, in einem willkürlichen Spiel mit leeren Begriffen (S. 39). Wenn die Imperialisten seit nunmehr drei Jahrzehnten der Annahme einer präzisen Definition der Aggression und des Aggressors ausweichen und statt dessen für eine „elastische“ Definition plädieren, so verbirgt sich dahinter lediglich das Bestreben, den Begriff der Aggression stets so auszulegen, daß ihre Aggressionen noch wie Friedenspolitik aussehen sollen. „Das erforderte natürlich, stets einen neuen, in der jewei-

ligen Situation gerade nützlich erscheinenden Inhalt in den Begriff der Aggression hineinzulegen. Während die Sowjetunion den Begriff der Aggression stets seinem objektiven Inhalt entsprechend gebrauchte und gebraucht, brachten es die sophistischen Begriffssakrobaten der imperialistischen Westmächte fertig, beispielsweise die Verteidigung des koreanischen Volkes gegen die USA-Imperialisten als Aggression zu bezeichnen, die Aggression der USA aber als Verteidigung auszulegen“ (S. 48).

Das Phänomen des Krieges kann wissenschaftlich nur vom Standpunkt des dialektischen und historischen Materialismus erfaßt werden. Scheler untersucht daher auf der Grundlage der dialektischen Methode den imperialistischen Krieg. Entsprechend dem ganzen Geist des Marxismus betont er, daß der Krieg a) historisch und b) im Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Erscheinungen, vor allem im Zusammenhang mit den ökonomischen und politischen Verhältnissen untersucht werden muß. Jedoch darf der Krieg nicht nur im Zusammenhang mit der jeweiligen Epoche untersucht werden, denn „die konkreten Erscheinungen einer Epoche sind immer reicher als das typische Wesen einer Epoche“ (S. 31). Zwar ist die Erscheinungsform der Kriege in der Periode des Imperialismus und der allgemeinen Krise der imperialistische Krieg. Aber das verbindet den Marxisten nicht von der Pflicht, jeden Krieg nach seinen konkreten Besonderheiten zu erforschen, denn die imperialistische Raubpolitik bedingt zugleich den gerechten Befreiungskampf der Völker. Außerdem sind auch die Widersprüche zwischen den imperialistischen Ländern mannigfaltig und verschiedenartig, so daß auch die zwischen ihnen ausbrechenden Kriege ihrem Charakter nach verschieden sein können. Nur, wenn die Widersprüche einer Epoche allseitig analysiert werden, ist ein richtiges Verhalten der Arbeiterklasse zum Krieg möglich. Deshalb betrachtet es Scheler auch mit Recht als seine Hauptaufgabe, die Widersprüche der internationalen Entwicklung und ihren Zusammenhang mit dem imperialistischen Krieg zu untersuchen. Die Grundfrage, die dabei gestellt werden muß, ist die nach dem Hauptwiderspruch, dem Widerspruch, von dem alle übrigen Widersprüche abhängen. Sind es die Widersprüche zwischen den imperialistischen



Staaten, von denen die friedliche oder kriegerische Entwicklung hauptsächlich abhängt? Oder ist es der Widerspruch zwischen dem sozialistischen und dem kapitalistischen System oder vielleicht ein dritter, der die genannten Widersprüche überdeckt, der stärker ist und deshalb alle anderen Widersprüche in ihrer Wirkungsweise bestimmt, etwa der Widerspruch zwischen Faschismus und Antifaschismus, Demokratie und Reaktion, der nach Ansicht von Georg Lukacz der eigentliche Hauptwiderspruch in der internationalen Entwicklung etwa seit Lenins Tod gewesen sei und dessen ungenügende Beachtung durch die Kommunisten sie zu sektiererischen Entschlüssen verleitet habe?<sup>3</sup>

Hermann Schelers Analyse hat u. E. für die Zurückweisung letztgenannter unmarxistischer Ansicht prinzipielle Bedeutung. Ohne auch nur im leisesten beim Leser den Eindruck zu hinterlassen, einseitig und dogmatisch dieses komplizierte Problem anzufassen, führt Scheler den Nachweis, daß der internationalen Entwicklung als Ganzem in unserer Zeit der Hauptwiderspruch zwischen dem kapitalistischen und dem sozialistischen Lager zugrunde liegt. Dieser Gedanke wird konsequent durchgeführt, auch dort, wo der oberflächliche Beobachter — als solcher hat sich Lukacz in seinem oben genannten Artikel trotz vorgetäuschter differenzierter Analyse erwiesen — zunächst ein Verschwinden des Hauptwiderspruchs, zumindest sein Belangloswerden vermutet wie im zweiten Weltkrieg, wo bekanntlich zusammen mit der Sowjetunion imperialistische Mächte gegen die Faschisten kämpften. Mit Recht wird von Scheler festgestellt: „Keine einzige Erscheinung der internationalen Politik kann wirklich begriffen werden, ohne den Hauptwiderspruch der internationalen Entwicklung, den Widerspruch zwischen dem sozialistischen und dem kapitalistischen Lager und den aus ihm hervorgehenden Kampf der beiden entgegengesetzten Tendenzen der internationalen Politik erkannt zu haben“ (S. 105/106). Darin besteht das Neue in der internationalen Entwicklung seit dem Siege der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution, das die zwei grundsätzlichen Entwicklungslinien der internationalen Beziehungen, die Linie der internationalen imperialistischen Politik und die

Linie der internationalen sozialistischen Politik bestimmt. Um nun näher diese Grundthese auszuführen, analysiert Scheler, methodisch nach Mao Tse-tungs Arbeit „Über den Widerspruch“ vorgehend, die spezifischen Besonderheiten der beiden Seiten des Hauptwiderspruchs der internationalen Entwicklung. Zunächst werden die Besonderheiten des kapitalistischen Lagers dargestellt. Zu ihnen zählt Scheler als die grundlegende Besonderheit des kapitalistischen Lagers, daß es auf dem monopolkapitalistischen Eigentum an den Produktionsmitteln basiert. Deshalb kann die Einheit des imperialistischen Lagers niemals stabil sein. Der Tendenz zur Vereinigung wirkt die Tendenz zum Kampf aller imperialistischen Mächte gegen alle entgegen. „Die ‚Einheit‘ der Imperialisten gegen das sozialistische Lager ist stets und ständig von heftigen inneren Gegensätzen zerrissen, von Gegensätzen, die die ‚Einheit‘ der imperialistischen Mächte jeden Augenblick zu zerreißen drohen und sie in entscheidenden Momenten der Entwicklung auch tatsächlich zerreißen“ (S. 107).

Eine zweite Besonderheit besteht darin, daß das kapitalistische Lager vom USA-Imperialismus geführt wird. Dieses Zentrum der Reaktion und der Aggression kettet die anderen imperialistischen Länder einseitig an sich, treibt sie zur Militarisierung ihrer Wirtschaft und sucht sie vom Handel mit den sozialistischen Ländern abzuhalten. Diese Politik und andere Maßnahmen des amerikanischen Imperialismus rufen den Widerstand seiner „Freunde“ hervor und schwächen dadurch das imperialistische Lager.

Eine dritte Besonderheit des kapitalistischen Lagers besteht darin, daß in ihm Niedergang, Zersetzung und Fäulnis herrschen, daß es immer schwächer wird und gar keine andere Perspektive mehr hat als die des Untergangs (S. 109).

Aus all diesen Gründen besteht innerhalb und zwischen den imperialistischen Ländern kein fester Zusammenschluß. Vielmehr stehen sich die Arbeiterklasse und die Bourgeoisie unversöhnlich gegenüber. Daher ist eine moralisch-politische Einheit des gesamten Volkes unmöglich. Hinzu kommt, daß sich nach dem zweiten Weltkrieg die Krise des Kolonialsystems bis zu seinem Zerfall verschärfte, was den Imperialismus weiter geschwächt hat.

War das kapitalistische Lager von inneren Widersprüchen zerrissen, so cha-

<sup>3</sup> Vgl. Lukacz, „Der Kampf des Fortschritts u. d. Reaktion in der heutigen Kultur“, „Aufbau“ 9/1956.



rakterisiert das sozialistische Lager die stabile Einheit seiner Interessen. Seine ökonomische Grundlage ist das sozialistische Eigentum an den Produktionsmitteln, das Ausbeutung und Unterdrückung ausschließt. Steht an der Spitze des imperialistischen Lagers der USA-Imperialismus, das Hauptzentrum der internationalen Reaktion, so wird das sozialistische Lager von dem starken Bollwerk des Friedens, der Sowjetunion, geführt. Mit ihm sind die sozialistischen Länder und darüber hinaus die gesamte fortschrittliche Menschheit durch brüderliche Bande der Freundschaft und der Solidarität verbunden. Und im Unterschied zum imperialistischen Lager befindet sich das sozialistische Lager in einem ununterbrochenen Aufstieg (S. 110 bis 113).

Aus all diesen Gründen muß die Frage nach der hauptsächlichsten Seite des Widerspruchs zugunsten des sozialistischen Lagers entschieden werden. Die Seite des Sozialismus bestimmt Richtung und Ziel der internationalen Entwicklung. Sie verkörpert das Neue, Sich-Entwickelnde. Sie ist daher im Kampf der Gegensätze unüberwindlich. Das sozialistische Lager „wird über die andere, durch das kapitalistische Lager verkörperte Seite unvermeidlich siegen, weil diese andere Seite das Alte, das Absterbende vertritt“ (S. 113). Dennoch, das zeigt Schelers differenzierte Analyse, kann es Perioden geben, „wo vorübergehend die Tendenzen der kapitalistischen Seite des Widerspruchs den Charakter der internationalen Entwicklung bestimmen, wo sich nicht die friedlichen Tendenzen der sozialistischen Seite, sondern die kriegerischen Tendenzen der imperialistischen Seite in der internationalen Entwicklung durchsetzen“ (S. 113). Aber die ständige Veränderung des Kräfteverhältnisses in der Welt zugunsten des Sozialismus wirkt als objektive Tendenz. Deshalb bestimmt die sozialistische Seite des Widerspruchs das Grundlegende, Hauptsächliche der internationalen Entwicklung in der Gegenwart.

Schelers Bemerkungen zur Frage der konkret-historischen Wirksamkeit des Hauptwiderspruches in jedem einzelnen kapitalistischen Land haben für das Verständnis der internationalen Entwicklung große Bedeutung (S. 115–118). Wird das konkrete Wirken des Hauptwiderspruches in jedem einzelnen kapitalistischen Land übersehen, so werden leicht rechts- oder

linksopportunistische Fehler in der Politik begangen. Linksopportunistische Fehler liegen vor, wenn unbeachtet bleibt, daß der Hauptwiderspruch in jedem kapitalistischen Land seine besondere Wirkungsweise hat, so daß die sozialistischen Länder nicht gegenüber jedem imperialistischen Land dieselbe Politik betreiben können. Rechtsopportunistische Fehler werden gemacht, wenn das Wirken des Hauptwiderspruches, wie Scheler ihn charakterisiert, geleugnet wird, weil z. B., wie im zweiten Weltkrieg, imperialistische Staaten gezwungen sind, zusammen mit der Sowjetunion gegen andere imperialistische Länder zu kämpfen. In diesem Falle trat kein neuer Hauptwiderspruch in Erscheinung, wie Lukacz behauptet<sup>4</sup>, sondern vielmehr kam er bei den Westmächten in versteckter Form zum Ausdruck. „Er trat in dem Bestreben der Imperialisten der USA, Englands und Frankreichs zutage, das faschistische Deutschland und seine Verbündeten auf das Land des Sozialismus zu hetzen, in dem wiederholten Versuch, den imperialistischen Krieg innerhalb des kapitalistischen Lagers zu beenden und eine imperialistische Einheitsfront gegen die UdSSR herzustellen. Als dies nicht gelang, zeigte sich der allgemeine Gegensatz des kapitalistischen zum sozialistischen Lager auf seiten der imperialistischen Westmächte in Form der Sabotage der militärischen Hilfe für die Sowjetunion, deren Armee die Hauptlast im Kampf gegen die faschistischen Aggressoren zu tragen hatte, in der Hinauszögerung der zweiten Front, in dem Bestreben der amerikanischen und englischen Imperialisten, Hitlerdeutschland und die Sowjetunion ausbluten zu lassen, um am Ende über beide die eigene imperialistische Herrschaft zu errichten“ (S. 117).

Wird das Wirken des genannten grundlegenden Widerspruchs in dem damals bestehenden Bündnis übersehen, dann kann auch die Nachkriegsentwicklung nicht richtig verstanden werden. Auch hier wirkt nicht schlechthin als Hauptwiderspruch, wie Lukacz meint, Krieg — Frieden. Vielmehr muß diese Frage in Abhängigkeit von den zwei Seiten des Hauptwiderspruchs betrachtet werden. Von ihnen gehen die beiden grundlegenden Linien der internationalen Politik

Vgl. Lukacz, „Der Kampf des Fortschritts u. d. Reaktion in der heutigen Kultur“, „Aufbau“ Heft 9/1956.

aus, vom Sozialismus der Frieden und vom Imperialismus der Krieg.

Leider hat Scheler gerade die Problematik der spezifischen Formen des allgemeinen Widerspruchs relativ kurz behandelt. Solche wichtigen Fragen, wie z. B. welchen Einfluß die sozialistische Seite des Widerspruchs gegenwärtig auf die Bestrebungen zur Herausbildung neutraler Staaten hat, inwiefern der Klassenkampf in einem kapitalistischen Land von Einfluß auf die spezifische Form des Wirkens des allgemeinen Widerspruchs der internationalen Entwicklung ist, welche Rolle die neu entstandenen antiimperialistischen Staaten für das Wirken des grundlegenden Widerspruchs spielen, bleiben unberücksichtigt. Zwar werden diese Fragen in anderen Zusammenhängen berücksichtigt, dürften u. E. hier aber nicht ausfallen, weil sie erst erklären, wie und weshalb der allgemeine Widerspruch stets im einzelnen und besonderen wirkt.

Sehr aufschlußreich ist auch die Untersuchung über das Verhältnis des Hauptwiderspruchs zwischen dem sozialistischen und dem kapitalistischen Lager zu den Widersprüchen zwischen den kapitalistischen Staaten, die Scheler der Analyse des Hauptwiderspruchs folgen läßt. Worin besteht diese Beziehung? Den bestimmenden Einfluß übt auch hier der Hauptwiderspruch aus, auch dann, wenn ein Wechsel des die internationale Politik einzelner Staaten unmittelbar bestimmenden Widerspruchs eingetreten ist. Die Widersprüche zwischen den imperialistischen Staaten können vorübergehend zum Hauptwiderspruch ihrer Politik werden, aber nur in Abhängigkeit von dem Hauptwiderspruch. Während des zweiten Weltkrieges rückten die Widersprüche zwischen den imperialistischen Ländern vorübergehend in den Vordergrund ihrer Politik, machten aber nicht den Hauptwiderspruch unwirksam. „Ganz im Gegenteil! Der ‚Wechsel‘ des bestimmten Widerspruchs ist das Resultat der Vertiefung und Entfaltung des Hauptwiderspruchs. Gerade der Versuch der imperialistischen Staaten, den Hauptwiderspruch zu ‚lösen‘, das heißt, das sozialistische Lager zu überfallen und zu vernichten, treibt die imperialistischen Staaten gegeneinander in den Krieg. Das gemeinsame Ziel aller imperialistischen Staaten, das sozialistische Lager zu vernichten, hebt das Streben der einzelnen imperialistischen Mächte nach Errichtung der

eigenen imperialistischen Weltherrschaft nicht auf, sondern kann von ihnen nur auf Grundlage des Strebens nach der Weltherrschaft in Angriff genommen werden. Die Verfolgung des ‚gemeinsamen‘ Zieles aller imperialistischen Mächte, die Vernichtung des sozialistischen Lagers also, drängte gerade solche Mächte wie das faschistische Deutschland und das militaristische Japan dazu, den Krieg zunächst gegen die hauptsächlich imperialistischen Konkurrenten zu eröffnen (S. 120).

Der Widerspruch zwischen dem imperialistischen und dem sozialistischen Lager tritt zeitweise in der Politik einzelner imperialistischer Staaten zurück, weil die Entwicklung jedes Lagers auf Grund seiner inneren Widersprüche verläuft. Der Widerspruch zwischen den Lagern bleibt deshalb für die Entwicklung des Imperialismus „ein Widerspruch zweiter Ordnung, der eine bloße Bedingung der Veränderung und Entwicklung des kapitalistischen Lagers darstellt“ (S. 123). Jedoch bedingt die Entwicklung des Gegensatzes zwischen den Lagern die Verschärfung aller Gegensätze innerhalb des Imperialismus. Auf die innere Entwicklung des Sozialismus wirkt dagegen die Verschärfung des Gegensatzes zwischen den Lagern in Richtung des engeren Zusammenschlusses aller Staaten dieses Lagers.

In diesem Zusammenhang untersucht Scheler zwei Tendenzen in der Entwicklung des Weltkapitalismus, die einander entgegengesetzt sind, nach Lenin „die eine, die einen Bund aller Imperialisten unvermeidlich macht, die andere, die die einen Imperialisten zu den anderen in Gegensatz bringt“ (S. 127). In der Politik gegenüber den sozialistischen Staaten spiegeln sie sich wider. Die eine kennzeichnet das Bestreben, die Handelsbeziehungen zu drosseln und abenteuerliche Vorstöße gegen das sozialistische Lager zu unternehmen. Die andere Tendenz besteht in dem Bestreben „dieser oder jener Länder des kapitalistischen Lagers, unter gewissen Bedingungen friedliche Beziehungen zu den Ländern des sozialistischen Lagers zu unterhalten und fortzusetzen“ (S. 129).

Wir sind deshalb so ausführlich auf das 4. Kapitel von Schelers Buch eingegangen, weil u. E. hier der Kern der Analyse des Verfassers zu finden ist. Seine hier niedergelegten Gedanken erscheinen uns als eine echte Bereicherung



der marxistischen-leninistischen Theorie vom Kriege. Diese Gedanken bilden auch die Grundlage für die Untersuchung in den nachfolgenden Kapiteln, in denen Scheler das Wirken der verschiedenen Widersprüche in der Nachkriegsepoche darlegt. So behandelt er überzeugend an historischen Beispielen die Labilität der imperialistischen Einheitsfront gegen das Lager des Sozialismus, untersucht ausführlich den Hauptgegensatz des imperialistischen Lagers, den Gegensatz zwischen den USA und England, stellt im einzelnen die Weltherrschaftspläne der USA dar und zeigt, daß der westdeutsche Imperialismus zum Juniorpartner des USA-Imperialismus geworden ist. In einem besonderen Kapitel warnt er in der Auseinandersetzung mit Ansichten des französischen Marxisten Henry Claude vor den politischen Gefahren der Überschätzung der Überlegenheit des USA-Imperialismus, indem er nachweist, daß der Widerstand gegen den USA-Imperialismus seitens der imperialistischen Rivalen nicht nur möglich, sondern gegenwärtig mehr und mehr in der internationalen Politik in Erscheinung tritt.

In einem weiteren Kapitel werden sodann die Bedingungen untersucht, unter denen es möglich ist, trotz des Bestehens der ökonomischen Grundlagen der Kriege den Frieden zu erhalten. Besonders interessant ist hierbei die Analyse der „imperialistischen Bündnisse“, in der Scheler nachweist, daß die Gegensätze innerhalb jedes imperialistischen Bündnisses weiterwirken, weil es auf der Macht des Stärkeren beruht. Imperialistische Bündnisse festigen nicht den Frieden, sondern verstärken die Kriegsgefahr. Wer sie Friedenspakete nennt, täuscht bewußt die Massen, Demgegenüber hebt Scheler abschließend die Verantwortung der internationalen Arbeiterklasse für die Erhaltung und Festigung des Friedens hervor und betont die Möglichkeit des friedlichen Nebeneinanderbestehens des sozialistischen und kapitalistischen Lagers.

Einleitend wurde gezeigt, daß Philosophen und Soziologen der Ausbeuterklassen in Vergangenheit und Gegenwart im Interesse ihrer Klasse Krieg und Frieden interpretiert haben, während einige marxistische Philosophen glauben, nichts zur Klärung dieser wichtigen Frage der Gegenwart beitragen zu können. Hermann Schelers Buch beweist, daß es möglich und auch notwendig ist,

vom Standpunkt der marxistischen Philosophie gegenwärtig so wichtige gesellschaftliche Erscheinungen, wie es Krieg und Frieden sind, gründlich zu untersuchen und damit einen Beitrag zur Orientierung für unseren Kampf gegen die imperialistischen Kriegstreiber zu leisten. Es ist zu wünschen und zu hoffen, daß Schelers Buch besonders von den Propagandisten des Marxismus-Leninismus ausgenützt wird. Es kann hierbei wertvolle Dienste leisten.

*Horst Engelmann (Leipzig)*

**Max Bense: Descartes und die Folgen.**  
Agis-Verlag, Krefeld und Baden-Baden  
1955.

Daß die Restauration des deutschen Imperialismus im ökonomischen und politischen Bereich Konsequenzen für das Geistesleben hat, war nicht nur vorauszusehen, sondern ist heute sichtbare Tatsache. Die Ideologie der Refaschisierung beginnt beim Antikommunismus und endet — konsequent entwickelt — beim Kreuzzugsmythos.

Eine charakteristische Besonderheit der Entwicklung im deutschen Nachkriegsphilosophie besteht in der allgemeinen Orientierung auf die christlichen Kirchen. Nach der totalen Blamage der „Nationalsozialistischen Weltanschauung“ hatten sich die Kirchen nach 1945 unter reaktionärer Führung als treue Verteidiger der bürgerlichen Ordnung erwiesen, zumal sie — als Organisationen — Faschismus und Zusammenbruch intakt und sicher überstanden hatten. Daraus erklärt sich die Stärke der klerikalen Tendenz innerhalb der weltanschaulichen Refaschisierungsbestrebungen.

Im Verlauf der restaurativen Entwicklung in Westdeutschland, im Verlauf der immer stärkeren Durchsetzung des Antikommunismus als ideologischer Grundlage des Bonner Staates ändert sich die Situation für die verschiedenen liberal gefärbten, mit der gegenwärtigen bürgerlichen Demokratie stärker verbundenen intellektuellen Bestrebungen: diese werden immer mehr isoliert, eingeengt, in die Defensive gedrängt und müssen sich ihrer Haut zu wehren beginnen.

Damit steht die Auseinandersetzung zwischen liberaler Geistesfreiheit und klerikalfaschistischer Ordnung und Unterordnung auf der Tagesordnung. In diesen Zusammenhang gehört Max Benses



Traktat: Descartes und die Folgen. An ihm wird deutlich, welche Möglichkeiten sich bieten, wenn die klerikalfaschistischen Bestrebungen abgelehnt, zugleich ihre allgemeine Voraussetzung, der Antikommunismus bejaht werden, ob es sich somit hier um echte Alternativen handelt.

Denn dem Wesen der Sache nach geht es um ein echtes demokratisches Anliegen, wenn die wissenschaftliche Forschung und deren freie Entwicklung, wenn die Sauberkeit ihrer Methoden und die Exaktheit ihrer Beweise, wenn die Unbeschränktheit ihres Anwendungsbereiches verteidigt werden gegen trübes Mystagogentum, gegen den keineswegs machtlosen Offenbarungskult und eine gelehrt sich gebende mythische „Schau“, wenn sie verteidigt werden gegen einen im 20. Jahrhundert sich sonderbar genug ausnehmenden Obskurantismus. Es ist allerdings die Frage, ob diese Verteidigung gegen einen aggressiven, auf Alleinherrschaft zielenden Gegner echt geführt werden kann von den Voraussetzungen der Ideologie einer Bourgeoisie aus, die im Zeitalter der proletarischen Revolution ihre Existenz zu verteidigen und ihre Ordnung gewaltsam zu sichern versucht. Die Verteidigung rationaler Wissenschaftlichkeit wird unvermeidlich auf die Frage antworten müssen, ob die bürgerliche Ordnung im 20. Jahrhundert noch rational zu rechtfertigen ist, wie es einst im 18. Jahrhundert möglich und notwendig war.

Max Benses Traktat stellt einmal einen begrüßenswerten Angriff gegen die „Remythologisierung des Geistes“ in Westdeutschland in antiklerikalem Sinne dar, greift den neuen deutschen Konformismus an, „die Preisgabe der Urteilskraft zugunsten einer öffentlichen Meinung, die keine Variation gestattet, weil es den liberalen Wohlstand gefährdet“, <sup>1</sup> Zum anderen steht dieser Angriff, der unmittelbar gegen die westdeutsche klerikale Gegnerschaft geführt wird, in dem weiteren Zusammenhang einer typischen intellektualistischen Haltung, die sich uns als Variante eines auf die Intelligenz angewandten spätbürgerlichen Liberalismus erweisen wird. Darin verbindet sich ein doppeltes: das charakteristische Unbehagen gegenüber der kulturellen und ideologischen Entwicklung, die von der Wiederentstehung des deutschen Imperialismus und Militarismus bestimmt

wird, deren Durchsetzung — vor allem mit klerikalen Ideen und Techniken — zwangsläufig die remythisierenden faschistischen Tendenzen mit sich bringt, damit auch deren geisterstickende Wirkung. Diese Seite der Ablehnung einer verhängnisvollen Entwicklung verbindet sich mit der Bejahung ihrer Grundlagen. Auch Bense zelebriert die Beschwörungen der antikommunistischen Front. Seine Gedanken sind auf der Flucht vor der Erkenntnis von der Unvermeidlichkeit des Sozialismus.

Max Bense bemüht sich, eine spezifische Ideologie des „Dritten Weges“ für die Intelligenz zu konstruieren und dieser zugleich ein welthistorisches Selbstbewußtsein zu verleihen. Die Ideologie dieser Intelligenz ergäbe sich dabei aus einer Mischung von cartesischem Rationalismus und modernem Existenzialismus. Von dieser Position aus greift er sowohl die Kirche als auch den Kommunismus an.

Sein Ausgangspunkt ist zunächst Beunruhigung, Unbehagen und ein Gefühl des Bedrohtseins, das Bewußtsein einer „prekären Lage“: „Europa und große Teile der übrigen Welt beginnen sich zu technischen Welten abzuschließen, in Zivilisationen zu verwandeln, die automatisch funktionieren.“ <sup>2</sup> Als automatisch funktionierende Zivilisationen reagierten diese total, ermöglichten somit kollektiven Tod und totale Vernichtung.

Von einem automatischen Funktionieren der modernen, hochindustrialisierten, in einer neuen technischen Revolution sich befindlichen Zivilisation kann trotz aller Technik und Organisiertheit keine Rede sein. Technik ist kein autonomes Lebewesen. Wohl aber wird hier eine verbreitete Erfahrung zum Ausgangspunkt genommen. Im Kapitalismus finden wir als eine notwendige Erscheinung, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse die Form sachlicher Gewalten annehmen, daß das Produkt die Produzenten beherrscht, nicht daß der Mensch die Produktion beherrscht, daß die eigenen Beziehungen der Menschen das Gewand einer fremden dinghaften Gestalt erhalten und die Gesetze der Ökonomie — unabhängig vom Willen und Bewußtsein — mit elementarer, oft katastrophaler Gewalt sich durchsetzen. Von hier erklärt sich, wie die Gesellschaft als fremder Automat erscheinen kann — was allerdings die Feti-

<sup>1</sup> S. 7

<sup>2</sup> S. 11

schisierung ihrer unmittelbaren Erscheinung voraussetzt, zugleich das intellektuelle, interessenbedingte Fixiertsein auf die unmittelbare Oberfläche des seinen inneren Gesetzmäßigkeiten nach sehr wohl erkennbaren und dem Wesen nach bekannten gesellschaftlichen Lebens.

Der „Automatismus“ ist ein Fetischbild, dessen Schein die veränderbaren menschlichen Verhältnisse ebenso verhüllt wie dessen Beschwörung dieser Verhüllung dient. Als Symbol des Ganzen erscheint dann die Atombombe. Aber eben diese wird von Menschen erzeugt, geladen, abgeworfen — und stellt nur solange eine tödliche Gefahr dar, als ihre Erzeugung ein Geschäft ist.

Max Bense stellt die Frage allgemeiner und erklärt, daß die prekäre Lage es erforderlich mache, daß man die technische Welt geistig in der Hand behalte, und dies habe deren intellektuelle Beherrschung zur Voraussetzung. Dazu sei eine Rationalität nötig, die dem Grad unserer technischen Perfektion ebenso sehr angemessen sei wie dem Grade unseres Selbstbewußtseins, eine Rationalität, die die Technik beherrsche in der Freiheit des Selbstbewußtseins, „Mechanik und Existenz“ umgreift. Diese soll die Inkommensurabilität zwischen metaphysischen Bedürfnissen und den technischen Erfordernissen überwinden und angesichts der Gefahr der klerikal gelenkten „Hispanisierung der Köpfe“ eine Art geistiger Resistance zunächst darstellen.

Insofern hat Bense recht, als er die Hispanisierung der Köpfe als Mittel begreift, die tödliche Bedrohung der Zivilisation ideologisch zu sichern. Doch ändern Bildungspostulate den objektiven sozialen Sachverhalt nicht. Es kommt primär darauf an, wer die „technische Welt“ praktisch in der Hand behält. Es kommt darauf an, ob diese nach dem Gesetz des Maximalprofits oder dem Grundgesetz des Sozialismus sich entwickelt.

Die Beherrschung der „technischen Welt“ verlangt nicht so sehr eine Angemessenheit unseres Geistes an den Grad unseres Selbstbewußtseins und schon gar nicht, wie bei Bense, eines existenzialistischen Selbstbewußtseins, sondern, was er nicht postuliert, die intellektuelle und praktische Beherrschung der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze, die unabhängig von allem Selbstbewußtsein bestehen. Die Alternative zur technisch perfekten Barbarei ist der Sozialismus. Die Stellung zu seiner Wirklichkeit auf einem

Drittel der Erde, zu seiner Möglichkeit und Notwendigkeit im übrigen Bereich entscheidet über den faktischen Beitrag zur Humanität.

Nun formuliert Bense den Gedanken, daß die materielle ökonomische Ausbeutung noch nicht verhindert werden konnte, weil „ihrer Aufhebung beständig durch geistige Ausbeutung, also durch einen Verlust an Wahrheit, entgegengearbeitet wird.“<sup>3</sup> Das ist — abstrakt gesehen — richtig, insofern die Destruktion der Wahrheit notwendiges Mittel ist, die Ausbeutungsverhältnisse zu konservieren. Die Aufhebung der Ausbeutung selbst jedoch ist kein ideeller, sondern praktischer Akt. Wie weit der Gedanke Benses ernst gemeint ist, ergibt sich aus seiner Stellung zur sozialistischen Praxis, die er negiert.

Gerade hier ist der Ansatzpunkt seiner Konzeption. Nicht die sozialistische Revolution kann und soll die Ausbeutung aufheben, sondern eine „Weltrevolution von links“ müsse das Antlitz der Erde verändern. Akteur dieser Revolution sei die Intelligenz.

„Weltrevolution von links bedeutet in der Sprache dieses Intellektuellen im wahren Sinne des Wortes eine Bewegung von Marx zu Hegel zurück, eine methodische Ersetzung der Probleme des Eigentums durch Probleme des Selbstbewußtseins, der Probleme der Macht durch Probleme der Intelligenz; die innerhalb der technischen Welt sachlich regressiven Diktaturen des Proletariats oder des Kapitals werden in ihrem Verlauf ebenso methodisch zerstört werden müssen, wie eine Diktatur der Intelligenz sich als eigentlicher Sinn der Progression enthält.“<sup>4</sup>

Gegenüber dem Kapitalismus und dem für Bense schon reaktionären Sozialismus entspricht die von ihm verkündete Diktatur der Intelligenz dem bekannten „Dritten Weg“, dessen originelle Methode hier im methodischen Ersetzen der Probleme des Eigentums durch Probleme des Selbstbewußtseins besteht. Die Phrase ist „links“, revolutionär, der Inhalt konservativ, die heroische Aktion eine Interpretationswandlung und das Ergebnis eine schlichte Bestätigung der vorhandenen Ordnung. Die gesellschaftliche Realität wird von diesem Selbstbewußtsein nicht weiter berührt, ihre Anerkennung wechselt nur die Begründung.

<sup>3</sup> S. 23

<sup>4</sup> S. 57



Für diese im Sinne Benses linke Intelligenz sei „die Weltrevolution vielleicht im Sinne von Marx verloren“, — aber im Sinne Hegels beginne sie zu gewinnen — „wie die Antinaturalisierung des Bewußtseins in der modernen Kunst, Wissenschaft und Philosophie es bestätigt.“<sup>5</sup> Nicht der tatsächliche Sturz der Ausbeuterklasse, nicht die antiimperialistische Revolution, sondern die abstrakte Kunst und die mathematische Logik, als Philosophie mit existenzialistischen und subjektivistischen Anschauungen verbunden, das sei die wirkliche Revolution. Während diese „Antinaturalisierung“ des Geistes in Kunst und Philosophie eine Enthumanisierung bedeutet, Ausdruck der immer tiefer greifenden kapitalistischen Entfremdung der Menschen und Resultat formaler Technisierung bei Substanzverlust ist, wird dies hier zum Signum des künftigen Sieges der Intelligenz. Ein Sieg ist dies, der in der Uminterpretation des Bestehenden zur Ruhe kommt.

Und im Sinne dieser „Revolution“ setzt sich Benses existenzieller Rationalismus wichtige Aufgaben: „Die Destruktion der Ideologien und Eschatologien... ist eine wesentliche Aufgabe des existenziellen Rationalismus, für den Zweifel und Beweis die methodischen Kriterien für die Konstituierung des konkreten Einzelnen und des abstrakt Allgemeinen darstellen.“<sup>6</sup>

Existenziell bezieht sich auf den konkreten Einzelnen, das Allgemeine dagegen wird hier nur abstrakt, mathematisch-formell begriffen. Das Einzelne ist irrational, das Rationale bleibt im Bereich allgemein-abstrakter formeller Technik und mathematischer Konstruktion. Als Haltung repräsentiert diese Art Rationalismus eine Bewußtseinsspaltung, da ein irrationales Ich und ein diesem gegenüber formell allgemeines, unpersönlich-sachverhaftetes Denken sich vereinen. In der Person wiederholt sich der Ausgangspunkt der Entgegensetzung von bedrohtem Individuum auf der einen und der Automatik einer ihm fremden Gesellschaftsordnung auf der anderen Seite. Individuum und Allgemeines bleiben einander fremd und äußerlich, werden als „Existenz“ und abstraktes Allgemeines verabsolutiert, fallen als Ich und abstrakte Theorie, Subjekt und Objekt, Subjekt und dessen spirituelle Be-

tätigung, als irrationales Konkretum und rational gemachte Abstraktion auseinander. Ein sublimales Spiel, das im Grunde nur ein gesellschaftlich bedingtes metaphysisches Schema reproduziert.

Diese Voraussetzungen implizieren schon in abstrakter Form die Anerkennung der bürgerlichen Ordnung. Von ihnen aus soll nun die Destruktion der „Ideologien und Eschatologien“ durchgeführt werden.

Doch akzeptieren wir Zweifel und Beweis als Momente echter Wissenschaftlichkeit. Insofern Bense diese wirklich verteidigt, wollen wir ihn bejahen.

Zunächst verteidigt er die wissenschaftliche Rationalität — allerdings eben in der beschränkten Formel von Zweifel und Beweis, auf der Grundlage des fragwürdigen existenziellen Rationalismus — gegen die Remythisierungsbestrebungen theologischer Observanz.

Seine Polemik gegen den, wie er sagt, „gleisnerischen Unsinn, der die Exekutive ins Jenseits verlagert, um den Aufstand im Diesseits unmöglich zu machen“<sup>7</sup> — diese seine Polemik ist nicht ohne Geist. Sie trifft die Restauration jedoch nur teilweise, nur in bestimmten Fraktionen, nur dort, wo Irrationalismus und Theologie offen verbunden sind, sie trifft auch nur die ideellen Symptome, verselbständigt die Kirche und Religion, die konkreten sozialen und politischen Hintergründe bleiben wesentlich verschlossen. Hier wird die individuelle Abwehr gegen einen sich breit machenden Konformismus, ein gereiztes Umsichschlagen sichtbar. Natürlich, eben von der ideellen Refaschisierung ist auch Benses Haltung bedroht, sind die wenigen Werte, die er verteidigt, gefährdet. Das Charakteristische nun, und da kommt der Scheincharakter seiner Opposition zum Ausdruck, liegt in seiner Haltung zum Kommunismus und Bolschewismus. Diese werden ihm zur Erscheinung gleicher Qualität wie Faschismus und katholische Kirche. Die wirkliche Befreiungsbewegung der Volksmassen, der theoretische Ausdruck dieser Bewegung und der Prozeß wie die staatliche Installation dieser Befreiung sind für Bense das gleiche wie deren gewaltsame Unterdrückung. Die erste und einzige Theorie, die es den Menschen ermöglicht, die Gesetze ihres gesellschaftlichen Seins zu begreifen und zu meistern, steht für ihn auf gleicher Stufe mit Nqauauflagen mittelalter-



licher Scholastik oder dem nationalsozialistischen Rassenwahn. Bense hält zwar den Kapitalismus für „regressiv“, diffamiert jedoch zugleich den Kampf, die wirkliche revolutionäre Bewegung gegen den Imperialismus, bekämpft den wirklichen Sturz des Systems der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und die Errichtung einer neuen, der sozialistischen Ordnung.

Und gerade hier „transcendiert“ er die eigene Wissenschaftlichkeit und erreicht das Niveau des von ihm bekämpften Konformismus. Beweis dafür ist die Art und Weise, in der Bense sich mit dem Kommunismus auseinandersetzt. Nur ein Beispiel dafür. Er parallelisiert den katholisch dogmatischen Volksschulunterricht in Franco-Spanien mit der Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik. Sein Beweis sieht so aus:

An den Eingängen unserer Universitäten hätten Spruchbänder mit folgenden Leitsätzen gestanden: „Wiederholen, nicht diskutieren!“ und „Nichts gegen das Dogma, nichts jenseits des Dogmas“, „Lieber ein Kämpfer als ein Wissenschaftler“<sup>9</sup>.

Diese Art rationaler Wissenschaftlichkeit, die ständig methodischen Zweifel und Beweis beschwört, entdeckt derartige Spruchbänder bei uns, die so albern sind, daß sie nur Gelächter erregen konnten und können — und niemals an unseren Universitäten hängen oder hängen konnten. Hier kamen ihm keine Zweifel, und Beweise sind nicht nötig. Auch steht gleich danach, daß Descartes' Schriften bei uns verboten seien. Jeder kann sie in der Massenaufgabe des Reclamverlages in beliebigen Buchhandlungen kaufen.

Und solche Hintertreppennachrichten, deren Qualität und Tendenz bestens bekannt sind, lassen sich dann trefflich interpretieren. Zu diskutieren ist über dergleichen niveauloses unsinniges Zeug nicht: aber die affektive Niveaulosigkeit selbst ist diskutabel. Derselbe Mann, der Rationalität und Wissenschaftlichkeit fordert und auch gegen bestimmte irrationale und antiwissenschaftliche Tendenzen vertritt, vergißt diese Rationalität und Wissenschaftlichkeit sofort, wenn es sich um Dinge handelt, die die Herrschaft der Arbeiterklasse, deren Ordnung und Ideenwelt betreffen. An die Stelle wissenschaftlicher Sachlichkeit tritt die Optik des antikommunistischen Affektes.

Die sozialistische Wirklichkeit wird durch Monnerots „Soziologie des Kommunismus“ ersetzt. Daß uns marxistischen Dogmatikern, die wir „bedenkenlos und gnadenlos“ an unser Theorem gebunden sind, wodurch dieses erst Macht gewinnt, keine andere Existenz als die des Henkers übrig bleibt, der auf das Liquidieren von Märtyrern angewiesen ist, weil wir eben Macht und Wahrheit identifizierten, ergibt sich aus Benses diffiziler Analyse mit gleicher Stringenz wie die umwerfende Erkenntnis, daß für uns Enteignung eigentlich Erlösung bedeute. Hier erweist sich die gedankliche Fruchtbarkeit des methodischen Ersetzens der Probleme der Macht durch Probleme der Intelligenz in der Weise des existenziellen Rationalismus ebenso einleuchtend, wie die intellektuelle Rechtfertigung eines Intellektuellen, „dessen Leben sich durch eine aktive Spannung zum Geist auszeichnet“<sup>10</sup>.

Heute läßt sich nur entweder die Vernunft oder die Bürgerwelt verteidigen. Der Antikommunismus paralyisiert eben jede rationale Theorie philosophischer oder gesellschaftswissenschaftlicher Natur. Er bestimmt gesetzmäßig die Wahrheitsverfehlung.

Bense fordert den Weg von Marx zu Hegel zurück, um mit cartesianischen Kriterien seinen existenziellen Rationalismus als Intelligenzideologie historisch und methodologisch zu begründen. Die Rückkehr zu Hegel jedoch erweist sich bei näherem Zusehen als Rückkehr zu Bruno Bauers Junghegelianismus, der hier cartesianisch aufgeputzt wird, weil selbst der schwache Nachklang Hegelscher Dialektik noch stört. Bauer war revolutionär in der Pose — und konservativ im Gehalt. Die weltgeschichtliche Rolle, die Bauer dem Selbstbewußtsein zusprach, vermachte Bense der existenziellen Rationalität seiner linken Intelligenz. War für Bauer die Masse stummes Rohmaterial des Geistes, wird sie für Bense dumpfes Verwaltungs- und Erziehungsobjekt. Haßte Bauer jede Aktion der Masse als Aufstand wider den Geist, so diffamierte Bense die wirkliche Selbstbefreiung der Massen als reaktionär. Sah Bauer in der Revolutionierung des Bewußtseins die wirkliche Revolution, so folgt ihm darin Bense. Kämpfte Bauer von der Position einer subjektiv-idealistischen Dialektik gegen die Theologie, so Bense vom Standpunkt eines

<sup>9</sup> S. 39

<sup>10</sup> S. 65

subjektiv-idealistischen Rationalismus gegen die theologisch-restaurativen und mythisierenden Tendenzen des Geisteslebens. Am Vorabend der bürgerlichen Revolution in Deutschland bekämpfte Bauer die wirkliche revolutionäre demokratische Massenbewegung und reduzierte den Kampf auf eine geistige Aufklärung bei praktischer Konservierung der bestehenden Verhältnisse. In der Periode der sozialistischen und antiimperialistischen Revolution bekämpft Bense die revolutionäre Bewegung und proklamiert seine Revolution des Geistes bei faktischer Anerkennung des Bestehenden. Bauer repräsentiert den schwächlichen deutschen bürgerlichen Liberalismus, dem die geistige Konstruktion den Weg von der liberalen Opposition zu Bismarck ebnete. Bense repräsentiert jene „linke“ Spielart des schwächlichen bürgerlichen Liberalismus, den das Unbehagen in der imperialistischen Umwelt packt, der Ausdruck auch der Opposition dagegen ist — und der dennoch seine Scheinopposition, sein Kokettieren mit radikalen Floskeln und Gefühlen auf dem Umweg einer illusorischen Intelligenzideologie über die bewährten Bahnen des Antibolschewismus in die gemeinsame bürgerliche Ordnung eingliedert.

Aus dem Protest gegen die klerikale Restauration wird auf diese Weise ein Instrument eben derjenigen Ordnung, deren Mittel der Klerikalismus ist; der Protest gegen den klerikalen Konformismus zielt auf die Fundierung der breiteren Front des antikommunistischen Konformismus. So wird die „Weltrevolution von links“ mit ihrer illusorischen Theorie des dritten Weges zum Mittel der konterrevolutionären Einheit.

Daß Max Bense das Erbe Descartes' wie seine eigene Wissenschaftlichkeit damit verspielt, ergibt sich dabei zwangsläufig, wie daß er der Sache, die er zu verteidigen vorgibt, in den Rücken fällt. Das Erbe des Descartes aber lebt — aufgehoben und bewahrt — jenseits der Affektsphäre des Antikommunismus.

Wolfgang Heise (Berlin)

**Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Vierte Auflage. Akademie-Verlag, Berlin 1956. XVII und 434 Seiten.

Die editorischen Vorlagen dieser Neuausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie durch Hoffmeister sind: Hegels eigene Ausgabe aus dem Jahre 1821, in der Nicolaischen Buchhandlung in Berlin erschienen, und Lassons Neuausgabe aus dem Jahre 1930, bei Felix Meiner in Leipzig verlegt. Verstärkt werden diese beiden Komponenten a) bei der Hegelschen Ausgabe durch Heranziehung und Mitabdruck der „eigenhändigen Randbemerkungen“ Hegels, die bis zu § 180 (S. 184) in einem derzeit in der Westdeutschen Bibliothek zu Marburg verwahrten Exemplar vorhanden sind; b) bei der Arbeit Lassons durch Benutzung der Entzifferung und Ordnung dieser „handschriftlichen Zusätze“, wie sie Lasso im Hegel-Archiv Band 2 (1914) und Band 3 (1914, 1916) sowie in der Ausgabe der Phil. Bibliothek Band 124 b, 1930, bei Felix Meiner-Leipzig, erarbeitet hatte.

Dagegen weist diese Neu-Ausgabe nach der negativen Seite ein „neues“ Moment auf durch die Zurückdrängung (im Vorwort wird diese zur Ablehnung gesteigert) der Gansschen Ausgabe des Jahres 1833. Gerade aber diese, wohl Hegel-naheste, von Eduard Gans im „Verein von Freunden des Verewigten“ bewußt unter nur teilweiser Verwertung der handschriftlichen Zusätze Hegels veranstaltete Ausgabe hat welthistorischen Rang gewonnen. Sie lag den großen Kritikern der Hegelschen Rechtsphilosophie für ihre Arbeiten zugrunde: Feuerbach, Marx, Lenin.

Feuerbach hat dies für seine 1839 erschienene Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ zwar nicht eindeutig festgehalten; die zeitgeschichtliche Einordnung spricht aber unter Berücksichtigung der Situation auf dem Büchermarkt und in den öffentlichen Bibliotheken dafür.

Für Karl Marx ist die Benutzung der Gansschen Ausgabe belegt: siehe Marx/Engels Werke Band I, S. 202. In seinen Arbeiten zitiert Karl Marx die Gansschen „Zusätze“ mehrfach.



Lenin hat ausdrücklich und mit eigener Hand bemerkt, daß er für seine Hegel-Studien diese Freundesverein-Ausgabe benutzte: siehe „Aus dem philosophischen Nachlaß“, Ausgabe Berlin, 1954, S. 2.

Und wenn es nicht wahr ist, so ist es doch gut erfunden: Lenin habe beim Verlassen Zürichs im Frühjahr 1917, als er sich anschickte seinen weltgeschichtlichen Gang zur „Praxis“ anzutreten, einen Band der Hegelschen Rechtsphilosophie, also die Ganssche Ausgabe, aus der Hand gelegt. Die Bibliotheken in Bern und Zürich, aus denen sich Lenin seinen Lesestoff oft entlehnte, besaßen — wie bei beiden festgestellt werden konnte — nur die Ganssche Ausgabe.

Die Gründe, die Hoffmeister zur Vernachlässigung der Gansschen Ausgabe veranlaßten, sind nicht rein textkritischer Natur. Selbst solche archivalische und editorische Momente können ein Politikum verbergen. Die Ausschaltung des Bereiches „Gans“ aus dem Komplex „Hegel“ war bereits zu Lebzeiten Hegels das Anliegen der reaktionären Kreise. (Siehe meinen Beitrag in dem soeben im Deutschen Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1957 herausgekommenen Sammelband „Hegel“ über „Gans' Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie“).

Hoffmeister wählt, um Gans' Zusätze an einem Beispiel zu rügen, einen angeblich vollkommen „neutralen“ und rein „wissenschaftlichen“ Punkt: das Ehescheidungsrecht. Abgesehen davon, daß Hegel für seine Zeit äußerst fortschrittliche Gedanken hier vertrat, wollen wir beachten, daß Karl Marx in der „Rheinischen Zeitung“ v. 19. 12. 1842 in seinem Aufsatz „Der Ehescheidungsgesetzentwurf“ die Gansschen Zusätze aus der Hegelschen Rechtsphilosophie zur Begründung seiner gesellschaftlichen Kritik benutzte. Marx hatte in Hegels Auffassung keinen immanenten Widerspruch gefunden, auch nicht gegenüber dem „Zusatz“. Ein solcher Widerspruch besteht auch nicht. Wenn Hoffmeister berücksichtigen würde, daß im „Zusatz“ regelmäßig nur ein Gedanke des Haupt-Satzes (hier: „die subjektive Gesinnung der Ehepartner als objektive Wirklichkeit“) aufgegriffen und erläutert wird, so hätte er sofort den aus der Hegelschen Vortragsweise resultierenden Zusammenhang gefunden.

Zusammenfassend kann gesagt werden: die editorische Tat der Neuausgabe besteht zur Hauptsache in einer Umgrup-

pierung des Stoffes, der sich um die Erstausgabe des Jahres 1821 herum angesammelt hat. Gans' Vorrede und die von Gans eingearbeiteten „Zusätze“ werden hinausgedrängt (oder in den zweiten Band, dessen Konzept unbekannt ist, verlagert!); dafür werden die — ungewein wertvollen — Arbeiten Lassons hereingenommen. Während aber Lasson — wohl noch im Banne der Gansschen Sprechweise — zuerst von „handschriftlichen Zusätzen“ Hegels sprach, geht Hoffmeister auch hier weiter und wählt den von Lasson 1930 in seinem selbständigen Band benutzten Ausdruck „handschriftliche Randbemerkungen“. Daß es sich um weit mehr als um „Randbemerkungen“ bei Hegel handelt, sieht jeder, der den Originalband selbst einsieht. (Die Westdeutsche Bibliothek hatte mir freundlicherweise diesen Originalband zur Einsicht überlassen. Es sei hierfür gedankt!).

Ferner veröffentlicht die Neuausgabe noch ein einzelnes Blatt mit handschriftlichen Ergänzungen zu einer Stelle der Rechtsphilosophie, die bisher noch nicht ermittelt werden konnte. Dieses Blatt wird z. Z. in der Harvard-Universität verwahrt.

Dieses ganze Material in den Text selbst einzuarbeiten, um so den Fluß des Kolleg-Vortrages und damit den „echten“ Hegel wiederzugeben, gelang bisher keinem. Gans hatte es versucht, aber zugleich die Unmöglichkeit dieses Unterfangens festgestellt und deshalb in den Kolleg-Niederschriften (Hothos und v. Griesheims) Unterstützung gesucht. Möglicherweise hatte auch Eduard Gans die Ein-Ordnung der oft schwer lesbaren Einschaltungen bei diesen „Zusätzen“ nicht zu finden vermocht und deshalb die „Zusätze“ — insoweit ist Hoffmeister zuzustimmen — etwas zu voreilig und zu kräftig beiseite geschoben. Dies ändert aber nichts an der Grund-Tatsache: die „Zusätze“ enthalten oft so knapp ausgedrückte, gedanken-betonende oder sie vereinzelnde Behauptungen, daß sie — von einzelnen zusammenhängenden Partien abgesehen — selbst bei kühnstem Vorgehen kaum in den Text der Vorlesung hineingearbeitet werden könnten. In ihrer selbständigen Wiedergabe — beim Lesen an den Schluß des betreffenden Paragraphen gedacht — leisten sie großen Wert für die Vertiefung der Hegelschen Gedanken, aber — Gans' Versuch der Einordnung solcher „Zusätze“ in den Text oder an den Schluß des Textes in zu-



sammenhängender Fassung (eben an Stelle der „Zusätze“ dann mit Hilfe der Kolleg-Niederschriften) erscheint als der höhere Gesichtspunkt. Denn Hegel hatte die „Zusätze“ ja nicht „zusätzlich“, sondern als Teil des Vortrages gesprochen. Nur im Druck erscheinen sie als Zu-Satz.

Bei einem genauen Studium der eigenhändigen Hegelschen handschriftlichen „Zusätze“ läßt sich als Endergebnis festhalten: Hoffmeister hat fast durchweg — von ganz geringen Ausnahmen abgesehen — die äußerst mühevollen Arbeit Lassons bei der Deutung und vor allem bei der Einordnung der einzelnen Zusätze und Verweisungen übernommen. Diese Ordnung ist oft eigenwillig; vielfach ließen sich auch andere „Lösungen“ finden (z. B. bei der Auflösung der Ineinanderschreibungen auf S. 28, 34, 94, 102, 181). Insbesondere wenn mit Tinte über einen Bleistiftzusatz geschrieben wurde — teilweise sind diese Bleistiftnotizen anscheinend mit einem stumpfen, streckenweise versagenden oder blind schreibenden Bleiflüchtig hingeworfen —, treten schwierige Enträtselungsprobleme auf.

Einige Hinweise mögen dies hier beleuchten: S. 98 gelingt auch Hoffmeister die Entzifferung nicht; S. 102 werden zwei unleserliche Worte neben „Rache“ unbeachtet gelassen; S. 7 wird die zusammenhängende Randbemerkung „Erklären eine arme Reichsstadt — starkes Kontingent“ zerlegt; sie wird richtig unzerlegt erst hinter dem Abschnitt  $\beta\beta$ ) zu stehen haben; S. 9 wird der Zusatz „Engl. Weisheit der Vorfahren“ von Hoffmeister dem Text als Fußnote beigelegt, während ihn Hegel nicht — wie in solchen Fällen von ihm regelmäßig gehandhabt — auf den Rand der Druckseite geschrieben hatte; er steht auf der Leerseite, hätte also nach diesem Schema in den Text der „Zusätze“ aufgenommen werden müssen; S. 119 wird ein unleserlicher Zusatz von Hoffmeister ausgelassen — ein Verfahren, das wahrscheinlich Gans in größerem Maßstab übte, aber im Prinzip doch das gleiche trifft!

Auffällt ferner, daß Hoffmeister die handschriftlichen Datumsangaben Hegels mit lateinisch geschriebenen Monatsdaten wiedergibt, während Hegel durchwegs nur arabische Ziffern anwendet (z. B. S. 3, 105, 116 u. s. f.).

Hoffmeister übernimmt oft unbedenken die Lassonschen Ergebnisse. So fällt auf S. XIX der Vorrede auf, daß — ent-

sprechend einer Lassonschen Fußnote im Ergänzungsband 1930 — das von Hegel handschriftlich eingefügte Wort „damals“ unrichtig eingesetzt bleibt. Der Sinn des Satzes wird dadurch erheblich verlagert. Es muß richtig „die damals bevorstehende Umwälzung“ heißen; nur dieser — auch von Hegel selbst vertretene — Wortlaut nähert sich der Erkenntnis von der epochalen Natur des ideologischen Überbaus.

Ein anderer sinn-verlagernder Fall: auf S. 46 mag statt „Entfernung der Sache“ wohl besser „Entfremdung der Sache“ unter Beachtung der Hegelschen Kürzungsformeln (wie jeder Viel-Schreibende hatte Hegel eine eigene Kurzschrift für die Wortendungen entwickelt!) gelesen werden.

Hoffmeister mag zugestimmt werden, wenn er sagt, daß nach den Vorarbeiten Lassons die erneute Überprüfung der Druckreife Gestaltung dieser „Zusätze“ „relativ leicht“ war; es mag ihm ferner beigepflichtet werden darin, daß er manche Unebenheiten verbessert hat. Er gibt selbst zu, daß immer noch einige solcher Undeutlichkeiten und Unlesbarkeiten bestehen blieben. Im Grunde bewahrheiten sich eben doch die Bemerkungen Lassons in den Vorbemerkungen zu seiner ersten Veröffentlichung dieser „Zusätze“ im Hegel-Archiv nach der rein editorischen Seite ebenso wie die Ausführungen Gans' in seiner Vorrede nach der inhaltlichen Bedeutung und dem philosophischen Wert derselben. Lasson sagte: „Aber es ist ein wilder Tann; und so leicht wird kein zweiter darin suchen wollen.“ Und Gans sagte: „Weniger ist es leider vergönnt gewesen, auf die eigenen Noten Hegels in dem durchgeschossenen Exemplar seiner Rechtsphilosophie Rücksicht zu nehmen. Es sind nämlich meist nur einzelne Worte, die, wo der Zusammenhang nicht klar war, willkürlich gedeutet oder falsch bezogen werden konnten. Doch haben sie in den Fällen, wo sie sicher anzuwenden waren, vortreffliche Dienste geleistet“.

Die Bescheidenheit Lassons, der „für etwaige Irrtümer Indemnität“ in den Vorbemerkungen der 1930er Ausgabe erbat, wird von Hoffmeister zurückhalten der geübt. Sicherlich aber würde diese Bitte sofort wieder aktuell, wenn tatsächlich die von Hoffmeister angekündigte zusammenfassende „Neubearbeitung der Vorlesungszusätze Hegels“, also der Versuch, aus Hegels eigenen „Noten“,

den Kollegniederschriften Hothos und v. Griesheims und aus den Gansschen Zusätzen einen zusammenhängenden authentischen Kolleg-Vortrag erstehen zu lassen, verwirklicht werden sollte. Ob nach dem frühen Tode Hoffmeisters dieses kühne Wagnis weitergeführt werden kann, erscheint fraglich.

Neben der herausgeberischen Tat steht die verlegerische. Es erscheint verdienstvoll und wichtig, die wesentlichsten Werke Hegels ungekürzt und textkritisch bearbeitet der Wissenschaft zur Verfügung zu stellen. (Vorangegangen war 1955 der Aufbau-Verlag mit der Herausgabe der Hegelschen „Ästhetik.“) Es steht der Gegenwart schlecht an, wenn bei der philosophischen Forschungsarbeit das Hegel-Bild nur mit Zitaten der Hegel-Kritiker belegt wird. Hegel muß aus sich selbst heraus verstanden, erläutert — und kritisiert werden. Gerade aber die von mir vertretene These, daß die Spaltung in Links- und Rechtshegelianer in Hegel selbst bereits wurzelt und hier ihre Ausgangspositionen entfaltet, kann aus der Rechtsphilosophie belegt werden. Deshalb verdient die Zurverfügungstellung einer Neu-Ausgabe der Rechtsphilosophie höchstes Lob.

Zur Hegelschen Rechtsphilosophie selbst viel zu sagen, ist hier nicht der Ort. Die Kritik an Hegel hat zumeist an der Hegelschen Rechtsphilosophie eingesetzt, gleichsam als ob sie der Schwerpunkt der ganzen „Hegelei“ sei. Andererseits aber hat sie auch wie kein anderes Werk Hegels Verzerrungen und Mißdeutungen erdulden müssen (z. B. durch Werner Schmidt „Hegel und die Idee der Volksordnung“, bei Felix Meiner, Leipzig, 1944).

Die vielfache, meist rhetorisch und billig vorgetragene Identifizierung der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie mit dem „Preußentum“ ist längst nüchternerer Auffassung gewichen (siehe z. B.

Eric Weil „Hegel et L'Etat“, Paris, 1950). Auf alle Fälle haben die Hohenzollern in dieser Rechtsphilosophie die größten Gefahren für ihren preußischen Staat gewittert. Das letzte Erlebnis Hegels mit seiner Rechtsphilosophie, die Meinungsverschiedenheiten mit Gans (die noch auf dem Totenbette bereinigt werden konnten!) und der Wunsch der Krone (siehe: Hegel-Briefe, Meiner-Ausgabe, 1954, Bd. III, S. 355 ff., 472), daß Hegel die „liberalen“ Deutungen seiner Rechtsphilosophie unterbinden und entsprechende Stellen ausmerzen möge, sprechen eine genügend deutliche Sprache.

Aber auch der spätere — bürgerliche — Liberalismus hat nicht viel Positives mit der Hegelschen Rechtsphilosophie anzufangen gewußt, wie das Spottgedicht Grillparzers aus dem Jahre 1842 beweist.

Die Hegelsche Rechtsphilosophie hat eine eigene Geschichte hinter sich gebracht. Auf einer gewissen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung muten ihre Schwerpunkte (z. B. der Rang der „bürgerlichen Gesellschaft“) — beileibe aber nicht die beliebten Zitate aus der Vorrede! — immer noch „aktuell“ an. Im Rahmen fortgeschrittener gesellschaftlicher Situation wird sie ihren Charakter als höchster Ausdruck einer überwundenen Epoche staatsrechtlicher Konstruktion belegen. Gerade aber weil sie — der geschichtlichen Erscheinung des Jung- oder Althegeianismus entsprechend — „zwiespältig“ aus sich selbst heraus gedeutet werden kann und muß, bewahrt sie in einem neuen, gewissermaßen „höheren“ Sinn die Marx'sche Deutung in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: „Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart *al pari* stehende deutsche Geschichte.“

*Wilhelm R. Beyer* (München-Grünwald)

# Bibliographie

## ALLGEMEINE FRAGEN

### *Monographien*

Dizionario di filosofia a cura di A. Biraghi. Milano: Ed. di Comunità. 1957. 788 S.

Ob-edinnennaja naučnaja sessija po voprosam istorii filosofskoj i obščestvenno — političeskoj mysli narodov Zakavkaz'ja. 14, 15, 16 fevr. 1957 g. Tezisy dokladov. — Tbilisi: Izd. Akad. nauk Gruz. SSR 1957. 25 S. — [Vereinigte wissenschaftliche Konferenz über Fragen der Geschichte des philosophischen und gesellschaftspolitischen Denkens der Völker Transkaukasiens.]

Sullivan, Daniel James: An introduction to philosophy. Milwaukee: Bruce 1957. 301 S.

### *Zeitschriftenaufsätze*

Anikeev, N. P.: Ob istoriografii indijskoj filosofii. In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 128—137. [Über die Historiographie der indischen Philosophie.]

Bergner, Dieter: Philosophie und Wissenschaft. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. 6. 1956/57, S. 317—322.

Čžou I-min: Razvitie filosofskoj nauki v Kitajskoj Narodnoj Respublike. — In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 182—185. [Die Entwicklung der philosophischen Wissenschaft in der chinesischen Volksrepublik.]

Kaltachëjan, S. T. u. Ju. P. Petrov: Povysit' uroven' prepodavanija marksistsko-leninskoj filosofii v vuzach. In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 151—159. [Das Niveau des Unterrichts der marxistisch-leninistischen Philosophie in den Hochschulen muß erhöht werden.]

Klement'ev, E. D.: Na kafedrach filosofskogo fakul'teta MGU. In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 159—165. [An den Lehrstühlen der philosophischen Fakultät der Moskauer Universität.]

Lauth, Reinhard: Der gegenwärtige Stand der Arbeiten an den Werken Johann Gottlieb Fichtes. In: Zeitschrift f. philosophische Forschung. 11. 1957, S. 129—134.

Nicolin, Friedhelm: Probleme und Stand der Hegel-Edition. In: Zeitschrift f. philosophische Forschung. 11. 1957, S. 116—129.

Novye knigi. Filosofskaja i sociologičeskaja literatura 1956 g. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 248—254. [Neue Bücher. Philosophische u. soziologische Literatur im Jahre 1956.]

Pankratova, N. I.: V Institute filosofii AN SSR. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 216—224 [Im Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR.]

Platonov, G. V.: V Institute filosofii Bolgarskoj Akademii nauk. In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 185—187. [Im Institut für Philosophie der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften.]



- Procházka, Vladimír: O současném stavu filosofické práce v ČSR a návrhy opatření k jejímu zlepšení. In: Filosofický Časopis. 1957, 1, S. 139—149 [Über den gegenwärtigen Stand der philosophischen Arbeit in der ČSR und Vorschläge zu ihrer Verbesserung.]
- Röd, Wolfgang: Für eine philosophische Propädeutik an der höheren Schule. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 11. 1957, S. 70—79.
- Subbotin, A. L. u. A. I. Abramov. — Filosofskij seminar v meksike. In: Vorposy filosofii. 1957, 1, S. 140—143. [Philosophisches Seminar in Mexiko.]
- Thustý, V.: Budoucnost filosofie. In: Filosofický Časopis. 1957, 2, S. 295—299. [Die Zukunft der Philosophie.]
- Zamoškin, Ju. A., u. A. F. Miškin. — Na sessii Indijskogo Filosofskogo Kongressa. In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 175—181. [Auf der Tagung des indischen Philosophenkongresses.]
- Zadania i perspektywy rozwoju filozofii. Odpowiedzi na ankietę „Myśli Filozoficznej“. In: Myśl Filozoficzna. 1957, 1, S. 177—194; 2, S. 216—223. [Aufgaben und Perspektiven der Entwicklung der Philosophie.]

## DIALEKTISCHER UND HISTORISCHER MATERIALISMUS

### *Monographien*

- Bakuradze, O. M.: K voprosu o formirovanii filosofskich vzgljadov K. Marksa. — Tbilisi: Akad. nauk Gruzinskoj SSR 1956. 114 S. [Zur Frage der Bildung der philosophischen Ansichten von K. Marx.]
- Cornforth, Maurice: Dialektičeskij materializm. Vvedenie. Per. s angl. — Moskva: Izd. inostr. lit. 1957. 498 S. [Dialektischer Materialismus.]
- Fomina, V. A.: Filozoficzne poglądy Plechanowa. (Wyd. 1. Tłum. z ros. Wł. Głuchowski.) — Warszawa: Książka i Wiedza 1957. 338 S. [Die philosophischen Anschauungen Plechanows.]
- Kategorii materialističeskoj dialektiki. Pod redakciej M. M. Rozentolja i G. M. Štraksa. — Moskva: Gos. izd. polit. lit. 1956. 389 S. [Die Kategorien der materialistischen Dialektik.]
- Kuz'min, A. F.: Istoričeskij materializm kak nauka. — Leningrad: Ob. po rasprostr. polit. i nauč. znanij RSFSR 1957. 39 S. [Der historische Materialismus als Wissenschaft.]
- (Ley, Hermann:) Friedrich Engels' philosophische Leistung und ihre Bedeutung für die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Naturphilosophie. (Referat [u.] 5 Diskussionsbeiträge.) Engels-Konferenz, Leipzig 1955. Berlin: Dietz 1957. 140 S.
- Mao Tse-tung: Über die Praxis. Über d. Zusammenhang v. Erkenntnis u. Praxis, v. Wissen u. Handeln (4. Aufl.) Berlin: Dietz 1957. 25 S.
- Mehring, Fr.: Karl Marks. Istorija ego žizni. (Per. s nem.) — Moskva: Gospolitizdat 1957. 607 S. 8. [Karl Marx.]
- Pavlov, Todor: La philosophie matérialiste dialectique et les sciences particulières. (Dialektičeskata materialističeska filosofija i častnite nauki.) Sofia: Acad. des Sciences de Bulgarie 1956. 124 S.
- Plechanov, G. V.: Izbrannye filosofskie proizvendenija. V 5-ti t. T. 2. — Moskva: Gospolitizdat 1956. 834 S. [Ausgewählte philosophische Werke.]
- Rol' narodnych mass i ličnosti v istorii. — Moskva: Gospolitizdat 1957. 376 S. [Die Rolle der Volksmassen und der Persönlichkeit in der Geschichte.]
- Rutkevič, M. N.: Nauka kak forma obščestvennogo soznanija. — Sverdlovsk: Ural'skij Univ. 1957. 38 S. [Die Wissenschaft als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins.]

- Šentulin, A. P.: Dialektika osobennogo i obščego. — Krasnojarsk: Kn. izd. 1957. 72 S. [Die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen.]
- Sidorov, M.: Akademija obščestvennyh nauk pri ZK KPSS. G. V. Plechanov — vydajuščijsja propagandist marksistskoj teorii. K stolitiju so dnja roždenija 1856—1956. Moskva 1956. 51 S. [G. W. Plechanow — ein hervorragender Propagandist der marxistischen Theorie.]
- Zweilinger, Klaus: Der Leninische Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik. Berlin: Dietz 1956. 63 S. (Bibliothek d. Propagandisten. Dialekt. u. historischer Materialismus. H. 7.)

*Zeitschriftenaufsätze*

- Tschagin (Čagin) B. A.: G. W. Plechanow, ein hervorragender Theoretiker des Marxismus. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 412—429.
- Čerkasov, I. I.: O nekotorych ošibkach v osveščennii filosofskich vz gljadov G. V. Plechanova. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 225—228. [Über einige Fehler bei der Beleuchtung der philosophischen Ansichten G. W. Plechanows.]
- Cvekl, J.: K problému historického materialismu. In: Filosofický Časopis. 1957, 1, S. 76—86. [Zum Problem des historischen Materialismus.]
- Eilstein, Helena: Szkic o sensach pojęcia odbicia. In: Myśl Filozoficzna. 1957, 1, S. 78—107. [Skizze über das Wesen des Begriffs der Widerspiegelung.]
- Fomina, V. A.: Razrabotka G. V. Plechanovym voprosov materialističeskoj dialektiki. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 69—79. [Die Ausarbeitung der Fragen der materialistischen Dialektik durch G. V. Plechanow.]
- Garaudy, Roger: O stranickosti ve filosofii a vědě. In: Nová mysl. 1957, 5, S. 410—422. [Über die Parteilichkeit in der Philosophie und in der Wissenschaft.]
- Hager, Kurt: Wesen und Konsequenzen des philosophischen Revisionismus. In: Einheit. 12. 1957, S. 434—448.
- Ivanov, S. G.: O mnogokačestvennosti predmetov, preryvnosti i nepreryvnosti i skačkach v izmenenii prirody i obščestva. In: Filosofija. Učenyje zapiski leningradskogo ordena Lenina gosudarstvennogo universiteta im. A. A. Ždanova. 1956, Nr. 196. Serija filosofskich nauk. Vyp. 7, S. 3—20. [Über die Vielfalt der Qualität der Gegenstände, die Unterbrechung und Kontinuität und die Sprünge bei der Veränderung der Natur u. Gesellschaft.]
- Karpov, M. M.: O vnutrennich zakonomernostjach razvitija estestvoznanija. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 58—68. [Über die inneren Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung der Naturwissenschaften.]
- Kazakevič, T. A.: O vozmožnosti i dejstvitel'nosti kak kategorijach materialističeskoj dialektiki. In: Filosofija. Učenyje zapiski leningradskogo univ. im. A. A. Ždanova. 1956, Nr. 196. S. filosofskich nauk. Vyp. 7, S. 21—38. [Über Möglichkeit u. Wirklichkeit als Kategorie der materialistischen Dialektik.]
- Kedrov [Kedrov], B.: Das Gesetz der „Negation der Negation“. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 146—165.
- Kirilov, Iv.: Značenie na G. V. Plechanov za razvitiето na marksistskata filosofija. In: Filosofska misl. 1957, 2, S. 43—57. [Die Bedeutung G. W. Plechanows für die Entwicklung der marxistischen Philosophie.]
- Kolman, A.: O kategorijach materialističeskoj dialektiki. In: Filosofický Časopis. 1957, S. 117—131. [Über die Kategorien der materialistischen Dialektik.]
- Konnik, I. I.: O protivorečijach, svjazannyh s dejstviem ekonomičeskich zakonov. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 174—181. [Über die Widersprüche, die mit der Wirkung der ökonomischen Gesetze zusammenhängen.]

- Kowalgin [Kovalgin], W. M.: Zum Wesen des Überbaus. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 484—489.
- Kröber, G.: Über das Verhältnis der Gesetze des dialektischen Materialismus zu den Gesetzen der Einzelwissenschaften. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 262—274.
- Majzel', I. A. u. Ju. S. Meleščenko. — Obsuždenie proektov programm kursa dialektičeskogo i istoričeskogo materializma v Leningrade. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 114—116. [Beurteilung der Projekte der Programme des Kursus über dialektischen und historischen Materialismus.]
- Mönke, Wolfgang: Über die Mitarbeit von Moses Heß an der „Deutschen Ideologie“ von Karl Marx und Friedrich Engels. In: Wissenschaftliche Annalen. 6. 1957, S. 316—330.
- Mordžinskaja, E. D.: Otpoved' fal'sifikatoram marksizma. In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 140—143. [Antwort an die Verfälscher des Marxismus.]
- Nikolov, T. K., u. A. A. Ckadžiolov: Po vŭprosa za prechoda ot neživa kŭm živa materija. In: Filosofska misŭl. 1957, 1, S. 132—146. [Zur Frage des Übergangs von der toten zur lebendigen Materie.]
- Nowak, G. M. [Novak]: Der widerspruchsvolle Charakter des kapitalistischen Überbaus. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 476—483.
- Okulow, A. F. [A. F. Okulov]: Plechanows Kampf gegen die neokantianische Revision des Marxismus. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 499—511.
- Reiman, P.: Za dŭslednŕe uplatnŕnŕ historickŕho materializmu v dŕjŕnŕch Komunistickŕ strany Œeskoslovenska. In: Novŕ mysl. 1957, 3, S. 233—247. [Für eine konsequente Anwendung des historischen Materialismus in der Geschichte der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei.]
- Rozental', M. M.: O značenii „filosofskich tetradŕj“ V. I. Lenina. In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 14—47. [Über die Bedeutung der „philosophischen Hefte“ W. I. Lenins.]
- Stern, Bernhard J.: Some Aspects of historical materialism. In: Science and society. 21. 1957, Nr. 1, S. 10—27.
- Sviderskij, V. I., u. Batyrmuzaev: O ponjatii formy v materialističeskoj dialektike. In: Filosofija. Učŕnye zapiski leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. A. Œdanova 1956, Nr. 196. Ser. filosofskich nauk, Vyp. 7, S. 39—48. [Über den Begriff der Form in der materialistischen Dialektik.]
- Trustý, V.: Dialektický materialismus: pokus o výklad. In: Filosofický Œasopis. 1957, 1, S. 160—169. [Der dialektische Materialismus.]
- Tul'činskij, M. P.: O nekotorych problemach istoričeskogo Materializma. In Voprosy filosofii 1957, 2, S. 138—140. [„Über einige Probleme des historischen Materialismus.“ Besprechung des Buches J. Kuczynskis.]
- Ukrainzew, B. S. [B. S. Ukrainev]: Die aktive Rolle der Form in der gesellschaftlichen Entwicklung. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1957, S. 548—561.
- Ukrainev, B.: O kategorijach materialističeskoj dialektiki. In: Kommunist. 1957, 6, S. 120—127. [Über die Kategorien der materialistischen Dialektik. Besprechung des Buches „Die Kategorien der materialistischen Dialektik“. Moskau 1956.]
- Vladimorova, A. I.: Protiv fal'sifikacii dialektiki. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 162—173. [Gegen die Verfälschung der Dialektik.]
- Za tvorčeskoe izučenie i razrabotku teorii bazisa i nadstrojki. (Po pis'mam čitatelej.) In: Kommunist. 1957, 4, S. 46—58. [Für ein schöpferisches Studium und eine schöpferische Ausarbeitung der Theorie der Basis und des Überbaus.]



GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

*Monographien*

- The Age of ideology: the 19th century philosophers; selected, with introduction and interpretive commentary. Ed. by Henry David Aiken. New York: New American Library 1957. XII, 13—283 S. (Mentor books. No. 185.)
- Anikeev, N. P.: Materialističeskie napravlenija v drevneindijskoj filosofii. Moskva: Znanie 1957. 47 S. [Die materialistische Richtung in der altindischen Philosophie.]
- Bejcembiev, K.: Iz istorii obščestvennoj mysli Kazachstana vtoroj poloviny XIX veka. Alma-Ata: Izd. Akad. nauk Kaz. SSR 1957. 212 S. [Aus der Geschichte des gesellschaftlichen Denkens Kasachstans.]
- British philosophy in the mid-century. A Cambridge symposium. Ed. by Alec Mace. London: W. H. Allen 1957. 176 S.
- Challaye, Félicien: Les Philosophes de l'Inde. Paris: Presses universitaires de France 1957. 332 S.
- Denilenko, D. I.: Bor'ba materializma i idealizma v filosofii rabovladel'českogo obščestva. Lekcii ... Moskva 1957. 68 S. [Der Kampf des Materialismus und des Idealismus in der Sklavenhaltergesellschaft.]
- Friedländer, Paul: Platon. 2. verb. Aufl. Bd 2. Berlin: De Gruyter 1957. 2. Die Platonischen Schriften. 1. Periode. 1957. III. 335 S.
- Hartmann, Nicolai: Kleinere Schriften [Teils.] Bd 2. Berlin: de Gruyter 1957. 2. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte. 364 S.
- Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. Bd. 1. München: Piper 1957. 968 S.
- Koz'min, B. P.: Žurnal „Sovremennik“ — organ revoljucionnoj demokratii. Žurnal'no — publicističeskaja dejatel'nost' N. G. Černyševskogo i N. A. Dobroljubova. — Moskva: Vyssš. part. škola pri CK KPSS 1957. 84 S. [Die Zeitschrift „Sovremennik“ — das Organ der revolutionären Demokraten.]
- Lacombe, Olivier: Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne. Paris: Alsatia 1957. 170 S. (Sagesse et cultures.)
- Julien Offray de Lamettrie. Gottfried Wilhelm Leibnitz. Leukipp. John Locke. Lukrez. Berlin: Aufbau-Verlag 1957. 35 S. (Große Sowjet-Enzyklopädie. Reihe Geschichte und Philosophie.)
- Lea, Frank Alfred: The tragic philosopher. A study of Friedrich Nietzsche. London Methuen 1957. 354 S.
- Le Roy, Goerges: Pascal savant et croyant. Paris: Presses universitaires de France 1957. (Collection: „Initiation philosophique.“)
- Plato and the Christians. Passages from the writings of Plato. Selected and translated with an introduction by Adam Fox. London: S. C. M. Press. 1957. 205 S.
- Radjakrishnan, Sarvepalli: S(arvepalli) Radhakrišnan. Indijskaja filosofija (Indian philosophy, [russ.]) Perv. s. angl. T. 1. — Moskva: Izd. inostr. lit. 1956.
- Röhrs, Hermann: Jean-Jacques Rousseau. Vision u. Wirklichkeit. Heidelberg Quelle & Meyer (1957). 246 S.
- Schilling, Werner: Feuerbach und die Religion. München: Evangelischer Presseverband f. Bayern (1957). 188 S.
- Smith, T. V.; Marjorie Greene. — Berkeley, Hume and Kant. Chicago: University of Chicago Press 1957.
- Smith, T. V.; Marjorie Greene. — Descartes to Locke. Chicago: University of Chicago Press 1957.
- Starcev, A.: Universitetskie gody Radiščeva. — Moskva: Sov. pisatel' 1956. 190 S. [Die Universitätsjahre Radischtschews.]
- Šul'gin, V. N.: Očerki žizni i tvorčestva N. G. Černyševskogo. — Moskva: Goslitzdat 1956. 399 S. [Skizzen aus dem Leben und Schaffen Tschernyschewskis.]
- Volkman-Schluck, K(arl) H(einz): Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Über-

## Bibliographie

- gang vom Mittelalter zur Neuzeit. Frankfurt a. M.: Klostermann (1957). XVI, 190 S.
- Volkmann-Schluck, K. H.: Plotin als Interpret der Ontologie Platos. 2. Aufl. Frankfurt: Klostermann 1957. 160 S.
- Windelband, Wilhelm: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert“ und einer „Übersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung“. Hrsg. von Heinz Heimsoeth. 15., durchges. u. erg. Aufl. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1957. XLVI, 654 S.
- Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej. (Wyd. 1.) T. 3. — Warszawa: Książka i Wiedza 1957. 457 S. [Aus den Werken des polnischen philosophischen und gesellschaftlichen Denkens.]

## Zeitschriftenaufsätze

- Cenkov, Boris: Filosofskite vŭzgliedi na Asen Zlatarov. In: Filosofska misl 1957, 2, S. 58—74 [Die philosophische Weltanschauung Asen Zlatars.]
- Eckardt, Andre: Laotse und die Philosophie des Ostens. In: Universitas. 12. 1957, S. 355—362.
- Janagida, Këndzjuro: Èvoljucija moego mirovozzrenija. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 137—149. [Die Entwicklung meiner Weltanschauung.]
- Iovčuk, M. T.: Voprosy istorii filosofii v trudach G. V. Plechanova. In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 102—113. [Fragen der Geschichte der Philosophie in den Arbeiten G. V. Plechanows.]
- Kolodjažnyj, V. I.: Iz istorii bor'by za darvinizm v Rossii. (XIX v.) In: Filosofija. Učenyje zapiski leningr. gos. univ. im A. A. Ždanova 1956, Nr. 196. Ser. filosofskich nauk. Vyp. 7, S. 106—130 [Aus der Geschichte des Kampfes für den Darwinismus in Rußland. (19. Jh.).]
- Komarova, V. Ja.: K voprosu o kolebanijach Aristotelja meždu materializmom i idealizmom. In: Filosofija. Učenyje zapiski leningr. univ. im A. A. Ždanova. 1956, Nr. 196. Ser. filosofskich nauk. Vyp. 7, S. 160—169. [Über die Schwankungen des Aristoteles zwischen Materialismus und Idealismus.]
- Merlan, Philip: V. de Magalhães-Vilhena, Le Probleme de Socrate. Socrate et la légende platonicienne. In: Philosophische Rundschau. 4. 1956 (ersch. 1957), S. 212—217.
- Plimak, E. G.: Masonskaja reakcija protiv materializma v Rossii. (70-40-e gody XVIII veka.) In: Voprosy filosofii. 1957, 2, S. 51—62. [Die Reaktion der Freimaurer gegen den Materialismus in Rußland.]
- Rubińštejn, S. L.: Filosofija i psihologija. (Iz istorii razvitija filosofskoj i psihologičeskoj mysli v načale XX stoletija.) In: Voprosy filosofii. 1957, 1, S. 114—127. [Philosophie und Psychologie.]
- Rudzki, Jerzy: Z laickich tradycji warszawskiego pozytywizmu. In: Myśl Filozoficzna. 1957, 2, S. 163—215. [Über die weltlichen Traditionen des Warschauer Positivismus.]

Die Bibliographie wird im nächsten Heft fortgesetzt. (D. Red.)







